

LES

PONTIFES

DE L'ANCIENNE ROME

ÉTUDE HISTORIQUE SUR LES INSTITUTIONS RELIGIEUSES DE ROME

PAR

A. BOUCHÉ-LECLERCQ

docteur ès-lettres de la Faculté de Paris

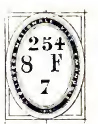
PARIS

LIBRAIRIE A. FRANCK

F. VIEWEG, PROPRIÉTAIRE

RUE DE RICHELIEU, 67, EN FACE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

1871


254
8 F
7

LES

PONTIFES

DE

L'ANCIENNE ROME

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. DONNAUD
RUE CASSETTE, 9.

LES
PONTIFES
DE L'ANCIENNE ROME

ÉTUDE HISTORIQUE SUR LES INSTITUTIONS RELIGIEUSES DE ROME

PAR

A. BOUCHÉ-LECLERCQ

docteur ès-lettres de la Faculté de Paris

PARIS

LIBRAIRIE A. FRANCK

F. VIEWEG, PROPRIÉTAIRE

RUE DE RICHELIEU, 67, EN FACE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

1871

PRÉFACE.

L'histoire des institutions religieuses de Rome est encore à faire. Le sujet est si vaste et le terrain si encombré, qu'après trois siècles d'efforts, la critique, dont les travaux ont été résumés d'une manière si lumineuse et si précise dans le quatrième volume du *Manuel des Antiquités romaines* de Becker-Marquardt, n'a pu arriver jusqu'ici qu'à donner une idée de la grandeur de la tâche. Cependant, dès à présent, quelques grandes lignes ont été tracées à travers ce chaos, et il suffirait de remplir par des monographies consciencieuses les subdivisions du plan indiqué il y a trente ans par J. A. Ambrosch, dans son opuscule *De sacris Romanorum libris*, pour préparer l'œuvre définitive. De cet ensemble de recherches rapprochées et contrôlées les unes par les autres, se dégagerait enfin le tableau complet des créations multiples enfantées à

Rome par le sentiment religieux qui circulait comme une séve généreuse dans tout le corps social.

Ce livre n'est qu'une de ces études fragmentaires, à laquelle certaines additions indispensables ont donné le caractère d'un travail complet et indépendant. Soit lassitude, soit besoin d'excuser d'avance les défauts de mon œuvre, je me persuade que, parmi les sujets dont je pouvais m'emparer, je n'ai pas choisi le moins difficile. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'index bibliographique placé en tête du volume pour voir que les Pontifes avaient déjà attiré sur eux l'attention des érudits, et, sans me rabaisser, par une fausse modestie, au rôle de vulgarisateur, je dois dire qu'une partie notable du champ de mes recherches avait déjà été défrichée par d'autres mains. La difficulté ne consistait donc pas à rassembler les matériaux, quoique le triage et la vérification d'une si grande quantité de textes ne soient pas l'affaire d'un instant, mais à ne point se laisser désorienter au milieu de cette foule de questions disparates dont l'ensemble compose l'histoire du collége pontifical et marque le développement démesuré de sa compétence. Il fallait éviter que chaque acte de la pièce ne devînt une pièce entière; ne pas s'attarder dans des discussions interminables sur certains points douteux, mais d'une importance secondaire; restreindre dans de justes limites des digressions nécessaires; en un mot, con-

server aux détails leur valeur relative sans perdre de vue le plan général.

Je n'ose me flatter d'y avoir complétement réussi. Du reste, les tristes émotions de la guerre étrangère et de la guerre civile, en suspendant à plusieurs reprises et en troublant par d'amères préoccupations le travail de révision, n'ont pas laissé arriver à sa maturité une œuvre qui n'a pris sa forme définitive que sous la presse. « *Habent sua fata libelli,* » dit le poète; les livres, si humbles qu'ils soient, ont aussi leur destinée : il fut un temps où je considérais celui-ci comme mon testament, et des jours, plus déplorables encore, où je crus qu'il ajouterait une pincée de cendres à celles qui couvraient le sol de la capitale livrée aux iconoclastes de la Commune. J'espère que les sévérités de la critique, dont j'ai singulièrement facilité la tâche en m'imposant l'obligation de citer toutes les sources auxquelles j'ai puisé, ne me feront pas regretter d'avoir sauvé cette modeste épave de l'immense naufrage où ont péri tant de choses mille fois plus dignes de rester.

Paris, 1er octobre 1871.

BIBLIOGRAPHIE.

LISTE DES PRINCIPAUX OUVRAGES CONSULTÉS.

JAC. GUTHERIUS. — De veteri jure pontificio Urbis Romae. Libri IV. 1612 (Graevii Thesaurus, V, p. 1-224).

JOS. ANDR. BOSIUS. — De pontificatu maximo Romae veteris. (Graevii Thesaurus, V, p. 225-268).
De pontificatu maximo imperatorum romanorum, praecipue christianorum 1657 (Graev. Thes. V, p. 271-312).

BIMARD DE LA BASTIE. — Du souverain pontificat des empereurs romains. (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, XII, p. 355-421. XV, p. 38-145).

HUELLMANN. — Jus pontificium der Roemer, 1837.

J. A. AMBROSCH. — Studien und Andeutungen im Gebiet des altroemischen Bodens und Cultus. 1839.
De sacris Romanorum libris. 1840.
Ueber die Religionsbuecher der Roemer. 1843.
Quaestionum pontificalium — Prooemium, 1847 — Caput primum, 1848 — alterum 1850 — tertium 1851.

TH. ROEPER. — Lucubrationum pontificalium primitiae. 1845.

W. REIN. — Articles *Pontifex* et *Pontifex Maximus*. 1848. (Pauly's Real-Encyklopaedie der classischen Alterthumswissenschaft. Bd. V, s. 1884 sqq.).

L. MERCKLIN. — Die Cooptation der Roemer. 1848.

J. MARQUARDT. — Handbuch der roemischen Alterthuemer. Bd. IV. 1856.

E. LUEBBERT. — Commentationes pontificales. 1859.

L. LANGE. — Roemische Alterthuemer. Bd. I, § 54 (2e Aufl. 1863).

WULF. — Der altroemische Pontifex Maximus. 1861.

B. AUBÉ. — De Constantino Imperatore Pontifice Maximo. 1861.

L. PRELLER. — Roemische Mythologie (2e Aufl. 1865).

J. CAUVET. Le droit pontifical chez les anciens Romains. 1869.

LES

PONTIFES

DE L'ANCIENNE ROME.

LIVRE PREMIER.

ORIGINES.

La société romaine, au moment où elle apparaît dans l'histoire, a déjà pris sa forme définitive : son développement ultérieur la modifiera sans la changer. Elle a traversé une période de formation pendant laquelle la famille, l'État, la religion ont réglé leurs rapports mutuels et se sont accordés pour placer au centre de la société l'autorité absolue qui, marquée du sceau de cette triple origine, a reçu sa forme de la famille, sa force de l'État, sa légitimité de la religion. Cette période avait laissé de vagues souvenirs dans la tradition qui, incapable d'analyser la lente élaboration d'où est sortie la cité romaine, en condensait les résultats dans une législation imaginaire, divisée en deux parties et attribuée à deux auteurs, Romulus, législateur politique, et Numa, législateur religieux. Ces récits légendaires, à travers lesquels on ne peut que deviner la vérité, s'imposent

d'eux-mêmes à celui qui cherche dans les premiers siècles de Rome l'origine et le caractère d'une institution. Il doit les accepter dans son langage, comme les sciences naturelles acceptent certaines expressions vulgaires sans en méconnaître l'inexactitude, d'autant plus que si la critique les élimine, elle ne peut les remplacer que par des conjectures. Pour nous donc, l'époque à laquelle s'est constitué le culte officiel est représentée par le règne de Numa, et le nom du pieux roi sabin sera inscrit en tête de l'histoire des Pontifes.

La tradition a eu ses raisons pour placer la législation religieuse après l'organisation politique ; elle nous fait remarquer que, si rien dans la constitution politique ne suppose nécessairement la fusion d'éléments hétérogènes au sein de la cité, le culte, au contraire, conserva toujours les traces d'une assimilation imparfaite : elle en a tiré cette conséquence que la forme politique a été fixée à une époque où l'unité nationale n'avait point encore été altérée, et la forme du culte à une époque où un élément nouveau cherchait à se réunir à l'élément primitif sans se confondre avec lui. Ainsi, le culte du dieu de la guerre, appelé Mars par les Latins, Quirinus par les Sabins, resta double : Rome eut un flamine de Mars et un flamine de Quirinus, des Saliens du Palatin et des Saliens de la colline Quirinale (*Palatini-Collini*); ainsi la confrérie des frères Arvales demeura exclusivement latine [1], comme celle des Sodales Titii exclusivement sabine [2]. Ces institutions religieuses sont évidemment antérieures au rapprochement des deux races. Mais lorsque ce rapprochement eut lieu, il dut se produire une réaction réciproque et une assimilation progressive qui se manifesta par des institutions communes aux deux

(1) Ambrosch, *Studien und Andeutungen*, p. 191. A. 161. — (2) Tac. *Ann.* I, 54. *Hist.* II, 95.

peuples, soit qu'elles fussent de création nouvelle, soit qu'elles eussent été seulement appropriées à la taille d'une société agrandie. Ce travail d'unification, attribué à Numa, ne laissa subsister de la diversité primitive que les faibles traces indiquées plus haut; il s'acheva par la création d'un corps de théologiens chargés de conserver la constitution religieuse, et d'ouvrir les sources de la tradition au roi, chef suprême de la religion. Cette institution, qui affirmait l'unité religieuse et en assurait la durée, s'appela à l'époque historique le collége des Pontifes.

I.

Ce ne sont pas des considérations théoriques qui nous ont amené à considérer le collége des Pontifes comme le couronnement de l'œuvre de Numa. Denys d'Halicarnasse obligé, par son incompétence même, d'emprunter ses renseignements aux sources regardées comme les plus sûres, probablement aux vieux livres connus sous le nom de Commentaires de Numa[1], dit expressément : Τελευταῖος δ'ἦν τῆς Νομᾶ παρατάξεως μερισμὸς ὑπὲρ τῶν ἱερῶν, ὃν ἔλαχον οἱ τὴν μεγίστην παρὰ Ῥωμαίοις ἱερατείαν καὶ ἐξουσίαν ἔχοντες. Οὗτοι κατὰ μὲν τὴν αὐτῶν διάλεκτον ἐφ' ἑνὸς τῶν ἔργων ὃ πράττουσιν, ἐπισκευάζοντες τὴν ξυλίνην γέφυραν, ΠΟΝΤΙΦΙΚΕΣ προσαγορεύονται[2].

Il est évident qu'à une époque où les Pontifes avaient concentré dans leurs mains toute l'autorité religieuse et dans un pays où la qualification d'*antique* resta toujours

(1) Mercklin, *Ueber die Anordnung d. Ræm. Priest.* (*Rev. de S. Pétersb.* 29 oct. 1852). — (2) Dion. II, 73.

un éloge, Denys n'a pu présenter leur collége comme une sorte d'appendice à la législation de Numa que sur l'autorité de documents sérieux.

Du reste, la nature même des attributions pontificales confirme ce témoignage. L'essence du sacerdoce, et sa raison d'être, est le devoir d'accomplir, au nom de la société, les actes extérieurs dont se compose le culte. Le paganisme qui, de la pluralité des dieux, avait logiquement déduit la multiplicité des cultes, devait également exiger la division des fonctions sacerdotales. La constitution religieuse, si elle avait pu être amenée à sa perfection idéale, aurait donné à chacune des divinités officielles un prêtre spécialement consacré à son service. Mais, à aucune époque de leur existence, les sociétés n'ont offert aux innovations une table rase : leur développement est un enchaînement de causes et d'effets qui conserve l'unité du corps social en rattachant les unes aux autres, par les liens d'une étroite solidarité, les générations qui se succèdent. Ainsi, à Rome, la constitution religieuse ne fut pas, comme les Romains se plaisaient à le croire, une création sortie toute faite du cerveau d'un législateur tout-puissant, mais bien un compromis entre diverses coutumes, qui, après avoir été particulières à une famille ou à une tribu, furent acceptées successivement par la société entière, et conservèrent plus ou moins fidèlement, avec cette extension nouvelle, leur caractère primitif [1]. On y retrouve comme les débris des âges antérieurs. A l'origine, l'association ne dépassait pas le cercle de la *famille* qui avait son culte particulier et son prêtre, le père de famille. Bientôt, les familles se groupèrent en *gentes* au sein desquelles la communauté d'origine était rappelée par des sacrifices communs. Le culte de chaque *gens* dut être desservi par tous les pères de famille appar-

(1) Th. Mommsen, *De collegiis et sodaliciis Romanorum* Kiel. 1843.

tenant à la *gens*; ils y avaient tous un droit égal et ne pouvaient s'en dessaisir que par une fiction représentative qui n'était pas dans les mœurs du temps. C'est ainsi que se formèrent les confréries ou *sodalitates :* celle des Arvales, que la tradition faisait remonter jusqu'aux fils d'Acca Larentia, conservait même à ses membres le nom de frères (*fratres Arvales*). On vit enfin des *gentes*, rapprochées par l'analogie de leurs cultes, s'associer et combiner pour la première fois des éléments hétérogènes. Rome possédait encore, à l'époque historique, une confrérie double, les (*Germani*) *Luperci Fabiani* et *Quinctiliani*, composé binaire qui rappelle les premiers essais d'association tentés en dehors du domaine purement naturel circonscrit par la consanguinité.

Ce pas une fois franchi, le mouvement qui tendait à organiser la société ne connut plus d'entraves ; l'apparition des *curies*, groupes compactes de *gentes*, inaugura une nouvelle ère. Cette fois, les pères de famille durent déléguer leurs droits et leurs devoirs religieux à un prêtre qui reçut un caractère sacerdotal permanent. Avec les *curiones* commence le sacerdoce proprement dit. Enfin la *tribu* apparaît : elle a aussi un culte commun à tous ses membres, mais plus simple, car il ne s'adresse qu'à un petit nombre de divinités universellement reconnues. A chacune de ces divinités est consacré un *flamine*, le prêtre par excellence, le sacrificateur de profession, dont le souffle allume la flamme sur les autels. Le sacerdoce avait pris sa forme définitive. Cette forme devint même exclusive, au point que les confréries et les curies prirent aussi des flamines pour intermédiaires entre elles et la divinité [1].

La société a pourvu aussi bien que possible aux exigences du culte ; les additions postérieures ont pour but

(1) Paul, p. 64.

de rattacher la religion à l'État par des institutions qui appartiennent à la fois à l'ordre religieux et à l'ordre politique. Ainsi, les actes de la vie publique reçoivent une consécration religieuse par le moyen des augures ; le droit des gens est mis par les fétiaux sous la protection des dieux. Ces fonctions nouvelles ne furent point confiées à des individus isolés, mais à des colléges, parce qu'elles touchaient de trop près aux intérêts politiques pour que les diverses parties ou tribus de l'État renonçassent à se faire représenter dans de semblables occurrences ; et en outre, parce que la forme collégiale était éminemment propre à assurer la perpétuité et l'intégrité de la tradition. Les augures et les fétiaux furent institués dans un but déterminé, et pour satisfaire un besoin qui dut se faire sentir de bonne heure chez les Romains, le besoin de recommander toutes leurs entreprises à la bienveillante attention des dieux. Aussi la science augurale passe pour avoir présidé à la fondation de Rome elle-même. L'institution du collége des Pontifes suppose, au contraire, un esprit d'ordre et de régularité qui n'appartient point aux sociétés naissantes. La mission des Pontifes était, en effet, de fixer la tradition religieuse, les coutumes qui tenaient lieu de législation, enfin, toutes les habitudes de la société, et de les préserver à la fois des innovations et de l'oubli. Dépourvus d'autorité par eux-mêmes, ils devaient être les conseillers du roi qui s'obligeait, en acceptant le pouvoir absolu, à reconnaître la coutume pour loi suprême. De toutes les dignités sacerdotales, le pontificat est donc celle qui s'éloigne le plus du sacerdoce proprement dit et qui porte le plus visiblement la marque des préoccupations politiques. Aussi les Pontifes sont-ils désignés simplement, dans plus d'un passage [1], par le titre de *sacerdotes publici.*

(1) Varr., L. l. VI, 21. — Cic., *Pro dom.* 1. — Tertull. *De spect.*, 5.

La création du pontificat, que l'on a justement comparée à celle du sénat [1], appartient à une époque où la société était déjà assez fortement constituée pour aspirer à l'immutabilité. Dans l'impossibilité où nous sommes de déterminer avec quelque précision cette époque, nous accepterons le récit traditionnel: *Numa*, dit Tite-Live [2], *Pontificem — Numam Marcium M. F. ex patribus legit, eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quæ templa sacra fierent, atque undè in eos sumptus pecunia erogaretur. Cætera quoque omnia publica privataque sacra Pontificis scitis subjecit, ut esset, quo consultum plebes veniret : ne quid divini juris, negligendo patrios ritus, peregrinosque adsciscendo, turbaretur; nec cœlestes modo cærimonias, sed justa quoque funebria placandosque Manes ut idem Pontifex edoceret; quæque prodigia, fulminibus aliove quo visu missa, susciperentur atque curarentur.*

L'interprétation littérale du texte conduirait à admettre que les fonctions pontificales furent à l'origine exercées par un individu, et non par un collége ; mais cette induction ne saurait être maintenue en présence des témoignages positifs de Cicéron [3], de Denys d'Halicarnasse [4], de Florus [5], de Plutarque [6], et du Chronographe de 354 [7], qui tous attribuent à Numa l'institution d'un *collége* des Pontifes. Du reste, il est facile de voir que Tite-Live regarde Numa Marcius comme le représentant d'un collége, car à partir de 449 [8], il parle du P. M. et *des* Pontifes, sans faire aucune réflexion; et cependant, une innovation qui eût substitué un collége au dépositaire unique d'une autorité si étendue, valait la peine d'être mentionnée.

(1) Höllmann, *Jus Pont.* p. 27. — Huschke, *Krit. Jhb.* p. 399. — Mercklin, *Co pt.* p. 87. — (2) Liv. I, 20. — (3) Cic. *De Or* t. III, 19 *Rep.* II, 14. — Cf. Lact. *Inst.* I, 22. — (4) Dion. II, 73. — (5) Flor. I, 1. — (6) Plut. *Num.* 9. — (7) Chronogr. ap. Momms. p. 6.5. — (8) Liv. III, 54.

Mais si la forme collégiale est unanimement regardée comme la forme primitive, ni les auteurs ni les critiques ne s'accordent sur la composition du collége. Toute la discussion roule sur deux faits entre lesquels on a voulu voir une contradiction. Cicéron rapporte que Numa institua cinq Pontifes : « *Sacris e principum numero pontifices quinque præfecit* [1], » et d'autre part, nous savons par Tite-Live [2] qu'avant la loi Ogulnia (300), le collége se composait de quatre membres. Ces deux textes, qui ont pour nous une égale autorité, peuvent être conciliés de deux manières : ou bien, en supposant que le P. M. n'est pas compris dans les quatre Pontifes dont parle Tite-Live, ou en admettant que le nombre des Pontifes, fixé à cinq au temps des rois, a été réduit à quatre par la république. La première solution, préférée par Niebuhr, Huschke, Gœttling, Hüllmann [3], est inacceptable pour quiconque préfère à l'hypothèse l'autorité des auteurs, car de nombreux passages [4] prouvent surabondamment que le P. M. était toujours pris au sein du collége qui, avant l'élection, comblait le vide laissé par la mort du P. M. précédent en cooptant un nouveau membre. Au contraire, il est conforme à la vraisemblance et à la tradition d'admettre que, sous les rois, la présidence du collége appartenait au roi lui-même [5], chef suprême de la religion, qui pouvait ainsi être compté comme un des membres du collége.

Nous savons que les rois choisissaient les Vestales [6] et le Flamen Dialis [7] ; qu'ils exerçaient sur le corps sacerdotal une juridiction disciplinaire [8], et veillaient au

(1) Cic. *Rep.* II, 14. — (2) Liv. X, 1. 8. — (3) Niebuhr, *R. G.* I, 336. *A.* 774. — Huschke, *Verf. d. Serv. Tull.* p. 63-64. *A.* 12. — Gœttling, *R. Staatsverf.* p. 94. — Hüllmann, *Grundverf.* p. 424. — (4) Liv. XXV, 2. 5 XXXIX, 46. XL, 42. — (5) Ambrosch, *Stud.* p. 193. *A.* 171. — (6) Liv. I, 3. 20. — Dion. I, 76. II, 61. — Plut. *Rom.* 3. *Num.* 10. — Gell. I, 12. — (7) Liv. I, 20. — (8) Dion. III, 67. IV, 18. — Zonar. VII, 8.

maintien des observances religieuses qui formaient la base de la famille et de la société [1]. Ces fonctions ayant été plus tard attribuées au P. M. et constituant le côté le plus apparent de la compétence pontificale, on comprend que les rois aient pu être appelés Pontifes pour les avoir exercées. Plutarque, Servius et Zosime les comptent au nombre des Pontifes [2], et il ne suffit pas, pour récuser leur témoignage, de prétendre que ces écrivains de l'époque impériale cherchaient à justifier, par l'exemple du passé, l'union du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel dans la main des empereurs. Cela ne veut pas dire que les rois aient, comme les empereurs, porté le titre de P. M.; ils présidaient en vertu de leur souveraineté et n'avaient pas besoin de ce titre qui paraît avoir été créé lorsque, après la chute de la royauté, il fallut déléguer à un des membres du collége le droit de le présider. Il n'est même pas impossible que, comme semble l'indiquer Tite-Live et comme l'admettent Ambrosch et Wulf [3], le collége ait eu, durant la période royale, un P. M., délégué et suppléant du roi.

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse des Rois-Pontifes explique parfaitement que l'expulsion des rois ait réduit de cinq à quatre le nombre des membres du collége, et concilie l'assertion de Cicéron avec celle de Tite-Live.

Ne dissimulons pas cependant que les derniers historiens de Rome et de ses institutions [4] acceptent sans restriction l'affirmation nette et précise de Cicéron, sauf à admettre que des circonstances accidentelles avaient, vers l'an 300, fait tomber le nombre des Pontifes au-dessous du chiffre normal. Mais comme aucun argument nouveau n'a été jeté par eux dans la balance, on peut s'en tenir à

(1) Rubino, *Unt.* p. 213. — (2) Plut. *Num.* 9. — Serv. *Æn.* III. 81. Zosim. IV, 36. — (3) Ambrosch, *Stud.* p. 22. — Wulf, *Der altrœm. P. M.* 1861. — (4) Mommsen, *R. G.* I, 173. — Lange, *R. Alt.* I, p. 320.

l'opinion qu'ils rejettent sans être accusé de résister à l'évidence.

Le collége des Pontifes se composait donc de quatre membres. La critique s'est ingéniée à expliquer la raison d'être et la signification de ce nombre qui ne se retrouve dans aucune autre institution. Hüllmann [1] suppose que ce n'est pas là le nombre primitif et que le collége fut à l'origine composé de trois représentants des trois tribus ethnologiques. Cette hypothèse, appuyée par lui sur l'analogie qu'il croit découvrir dans le collége des augures, et sur ce fait que, à l'époque historique, la décision de trois Pontifes était regardée comme la décision du collége [2], ne résiste pas à l'examen, car une analogie, fût-elle incontestable, n'est pas une preuve, et la valeur de la décision de trois Pontifes s'explique, soit par le principe « *tres faciunt collegium,* » soit par l'habitude juridique d'exiger trois témoins, soit enfin tout simplement par le droit des majorités [3]. Huschke [4], qui voit dans les Pontifes des conservateurs des lieux consacrés, trouve tout naturel que chacun des quatre quartiers ou tribus de Rome ait eu son inspecteur. Le P. M. aurait représenté la ville entière. Il y a, à ce système, une objection fondamentale ; c'est que, d'après la tradition, l'institution du collége des Pontifes est antérieure à la division de Rome en quartiers. L'explication la plus vraisemblable est celle de Niebuhr, adoptée par Ambrosch et Mercklin [5]. Il n'y avait dans le peuple romain, au temps de Numa, d'autre division politique et religieuse que la distinction des deux tribus, Ramnes et Tities ; mais celle-là était assez profonde pour que l'on en tint compte. Ces tribus étaient représentées dans le collége des Augures,

(1) Hüllmann, *Jus Pontif.* p. 30, sqq. — (2) Cic *Harusp. resp.* 6. — (3) *V.* Mercklin, *Coopt.* p. 89. — (4) Huschke, *Krit. Jhb.*, p. 399, *Verf. d. S. T.*, p. 62. — (5) Niebuhr, *R. G.* I, 313. — Ambrosch, *Stud.*, p. 194. — Mercklin, *Coopt.* p. 90.

des Fétiaux, dans la confrérie des Vestales ; elles devaient l'être également dans le collége des Pontifes, et elles le furent, chacune par deux membres. L'infériorité relative des Luceres explique pourquoi ils n'eurent pas leurs Pontifes lorsqu'ils entrèrent dans la cité romaine. A plus forte raison, les plébéiens, étrangers à la société religieuse, furent-ils exclus de ce sacerdoce ainsi que de tous les autres.

Le collége des Pontifes, comme tous ceux qui furent institués par l'État, se maintint toujours en dehors des liens de gentilité qui étaient, au contraire, la loi des confréries primitives et des plus antiques sacerdoces. Une règle encore en vigueur au dernier siècle de la république, défendait d'y laisser entrer à la fois deux membres d'une même *gens* « *μηδένα δύο ἅμα ἐκ τῆς αὐτῆς συγγενείας τὴν αὐτὴν ἱερατείαν ἔχειν*[1]. » Destiné à représenter les intérêts religieux de la société entière, il devait être accessible à tous. Sa constitution repoussait donc en principe l'hérédité des fonctions et semblait appeler, au contraire, le système électif. Cependant les Pontifes ne reçurent jamais directement leur dignité du suffrage populaire. Tant que dura la monarchie, le peuple, à chaque nouveau règne, confiait à l'élu de son choix le plein exercice de la souveraineté temporelle et spirituelle. C'était donc au roi qu'il appartenait de conférer les sacerdoces, et c'est de lui que les Pontifes tenaient leur autorité. Plus tard, lorsque la révolution de 509 vint relâcher les liens qui attachaient la religion à l'État, le collége, indépendant du pouvoir temporel, vécut de sa vie propre et s'assimila par la *cooptation* les éléments nouveaux qu'il appelait dans son sein, jusqu'au jour où le progrès démocratique fit revivre l'esprit des institutions primitives, non pas en

(1) Dio Cass. XXXIX, 17.

abolissant la cooptation, mais en la soumettant aux suffrages des citoyens.

L'origine du collége des Pontifes, le but de son institution, le nombre de ses membres, paraissent assez nettement déterminés par la tradition ; mais rien, dans cette étude, ne peut nous expliquer le nom singulier que portaient, à l'époque historique, les théologiens officiels. Ce titre de *Pontifes* est une énigme qu'il faut expliquer à tout prix, car elle cache évidemment un fait d'une importance capitale et peut remettre en question les résultats auxquels nous sommes arrivés jusqu'ici.

II.

D'après l'étymologie que les lois de la grammaire imposent, que Varron et, après lui, Denys d'Halicarnasse, Zosime, Suidas [1], ont acceptée, et à laquelle se sont ralliés la plupart des érudits modernes [2], *pontifex* (*pontufex*) [3] signifie *faiseur de ponts.*

Cette explication repose sur des faits : Varron affirme que le pont Sublicius a été construit pour la première fois et souvent rétabli par les Pontifes : « *Nam ab his sublicius (pons) est factus primum ut restitutus sæpe,* » et son témoignage, confirmé par plusieurs auteurs, n'est contredit par personne. Ainsi, nous sommes obligés de concilier ce devoir, d'une nature toute particulière, avec les autres attributions des Pontifes, et de voir en eux une confrérie de pieux ingénieurs [4], chargés de construire, de réparer, et surtout de consacrer par des céré-

(1) Varr., V, 83. — Dion. II, 73.— Zos. IV, 36.— Suid. Ποντίφιξ. — (2) Bosius, *ap. Græv.*, V, p. 234. — Rubino, *Untersuch.* I, p. 215. — Huschke, *Verf. des Serv. Tull.*, p.63.— Mommsen, *R. G.*, I, p. 173. — — Lange, *Rœm. Alt.* I, p. 319. — (3) C. I. L., 474. 620. 1122. 1485. — (4) Momms., *R. G.*, I, p. 115.

monies religieuses le pont de bois qui reliait les deux rives du Tibre. Il faut admettre que le collége sacerdotal le plus influent de Rome a dû son nom à une fonction obscure qu'il avait déjà désapprise peut-être au commencement de la période historique.

L'érudition a tout tenté pour échapper à cette conclusion. Le docte P. M. Q. Mucius Scævola, cité par Varron [1], dérivait *pontifex* de *posse* et *facere* (dans le sens de *sacrifier*), et l'expliquait, en lui donnant la forme *poti-fex*, par *qui a le pouvoir de sacrifier*. Cette étymologie, que la réputation de son auteur mit en crédit, et qui, sous le Bas-Empire, avait presque fait oublier celle de Varron, grâce à l'extension donnée alors au titre de Pontife et au sens du mot pontificat, a contre elle et les lois de la dérivation [2] et sa propre invraisemblance, car, non-seulement les pontifes n'ont pas au plus haut degré le pouvoir de sacrifier, mais les autres prêtres l'ont eu avant eux. Le titre ainsi entendu ne conviendrait guère qu'aux flamines.

D'autres tirèrent du radical donné par Scævola des explications moins soutenables encore. « Le nom de Pontifes, dit Plutarque [3], vient, selon les uns, de ce que ces prêtres servent les dieux tout-puissants, maîtres de toutes choses : puissant se dit en latin *potens*. D'autres veulent que ce nom soit pris de l'expression conditionnelle *s'il est possible de faire* (*si potest fieri*), en ce que le législateur ne prescrivait aux prêtres que les sacrifices qu'il leur était possible de faire, et ne les rendait pas responsables dès qu'il y avait empêchement légitime. Toutefois, la plupart des auteurs préfèrent une étymologie que je trouve ridicule; le nom de Pontifes signifierait, à les en croire, *faiseurs de ponts*... » L'opinion de Plutarque, qui savait à peine le latin, importe peu; ce-

(1) Varr., V, 83. — Macr., III, 2, 15. — (2) V. Rœper., *Lucubr. Pontif. prim. Lex us. II'*. — (3) Plut., *Num.* 9. *tr. Pierron.*

pendant, l'explication qu'il paraît préférer est un témoignage historique d'une certaine valeur et qui confirme l'étymologie varronienne tout à l'heure déclarée ridicule. Il arrive en combinant le radical *pons*, donné par Varron, avec le verbe *facere*, interprété par Scævola, à traduire *pontifex* par *qui offre des sacrifices sur un pont* (*in pontem facere*). Cette interprétation, contraire à la grammaire, n'est pas du moins en dehors de l'histoire.

Les érudits modernes ont soumis ce mot énigmatique à de nouvelles analyses : Gœttling [1] y a vu un composé de *pompa* et de *facere ;* Pfund [2], abandonnant un sol trop remué, a emprunté à l'osque le radical *pomtis* (*quinque*) ; mais cinq se dit en osque *pompe*; *pomtifices* n'est donc pas grammatical, et on ne peut le traduire, comme le voulait Pfund, par *calculateurs* (*Zahlkundige*) ; d'autres philologues, tels que Fœrstemann, Dœderlein [3], croyant trouver dans le sanscrit la clef de tous les mystères, ont attribué à ce mot, si latin de physionomie, un radical sanscrit, *pû* (*purifier*), qui permet d'arriver, en passant par le participe présent *punant*, convenablement contracté, à la forme *pont*. De guerre lasse, l'érudition, comme l'homme qui courait après la Fortune, en est revenue au point de départ, et accepte avec résignation l'étymologie varronienne, sauf à faire observer que *pons* a dû avoir primitivement le sens de *sentier* comme son prototype sanscrit *panthan* (cf. πάτος, πόντος) [4]. Cette rectification même n'est pas neuve ; l'exégèse chrétienne l'avait faite avant la philologie, car Bosius [5] trouve dans un ancien vocabulaire attribué à Martinius cette définition : *Pontifex — sacerdos quasi pontem vel iter aliis faciens.*

(1) Gœttling, *ibid.*, p. 173. — (2) Pfund, *Altital. Rechtsalt.* p. 212. — (3) Dœderl. *Syn.*, VII, p. 276. — (4) Kuhn, *Z. f. vgl., Sprachforsch.* IV, p. 73. — G. Curtius, *Etym.* 349, p. 253. — Lange, *R. Alt.* I, p. 319. — (5) Bosius, *ap. Græv.*, V, p. 236.

Le débat paraît donc fermé, et, en présence du fait affirmé par Varron, il ne reste plus qu'à chercher comment la construction et l'entretien du pont Sublicius a pu prendre place parmi les attributions pontificales.

Ce fait peut être expliqué de trois manières : ou bien le collége des Pontifes a été enté sur un sacerdoce déjà existant dont il a accepté le nom et la mission ; ou bien le collége a été lui-même institué pour diriger la construction du pont et n'a dû qu'aux circonstances les fonctions qu'il exerça plus tard ; ou, au contraire, institué pour conserver le dépôt de la tradition, il a dû à une circonstance étrangère aux prévisions de son fondateur le nom qu'il portait à l'époque historique. Ces trois hypothèses paraissent renfermer toutes les solutions possibles.

La première, indiquée par Rubino [1], n'est pas invraisemblable, mais elle ne s'appuie sur aucune preuve : l'analogie, déjà remarquée par Zosime, entre les Pontifes et les Gephyræens [2], n'est qu'un rapprochement intéressant, et ne permet pas d'attribuer aux deux sacerdoces une même origine et une égale antiquité. La seconde, presque universellement acceptée aujourd'hui, nous paraît la plus difficile à justifier. La tradition, qui attribue à Numa l'institution du collége des Pontifes, place la construction du pont Sublicius sous le règne d'Ancus Marcius, son petit-fils [3], de sorte qu'on se demande comment les Pontifes auraient pu prendre au temps de Numa un titre emprunté à une fonction qu'ils n'avaient point encore exercée. La tradition est si formelle sur ce point qu'elle impose à Denys d'Halicarnasse la contradiction dans laquelle il tombe [4], et que Tite-Live

(1) Rubino, *Untersuch.* p. 215. — Mercklin, *Coopt.*, p. 87. — (2) Zosim., IV, 36. — Klausen, *Æneas*, p. 946 *sqq.* — Rückert, *Troja*, p. 293, *sqq.* — Lange, *R. Alt.* I. p. 319. — (3) Liv. I, 33. — Dion. III, 45. — Flor. I, 4. — Plut. *Num.* 9. — (4) Dion. II, 73. III, 54.

a évitée en s'abstenant d'expliquer le nom donné aux Pontifes par Numa. Il est facile d'écarter l'objection en prétendant que les données empruntées à une chronologie apocryphe n'ont aucune valeur [1] ; mais ici, il y a plus qu'une date ; la construction du pont est rattachée à un nom qui, tout légendaire qu'il puisse être, n'en représente pas moins une époque postérieure à celle de Numa. Si le pont Sublicius date du règne d'Ancus, et il faut l'admettre, à moins qu'on ne le fasse remonter, comme Cornelius Epicadus, jusqu'au fabuleux Hercule [2], il en résulte que le collége institué par Numa dans un autre but aurait été incidemment employé à la sanctification de l'œuvre et aurait reçu, à cette occasion, le nom ou le surnom de collége des Pontifes, admis plus tard dans la langue officielle. Il ne faut pas chercher dans ce titre, improvisé peut-être par le vulgaire, une définition de la compétence pontificale qui, du reste, se fût difficilement résumée dans un mot. On ne trouverait pas davantage dans les noms de *Fratres Arvales*, *Salii*, *Sodales Titii*, une définition satisfaisante. Ces confréries qui se consacraient, la première au culte de Dea Dia, la seconde au culte de Mars ou de Quirinus, la troisième à une branche de la science augurale, ont dû ces dénominations à quelques circonstances de leur vie extérieure.

Nous acceptons donc la troisième hypothèse qui nous oblige à chercher pour quelle raison les théologiens de Rome devinrent les architectes du pont Sublicius.

Lorsque, sous le règne d'Ancus, les besoins de la défense du Janicule rendirent cette construction nécessaire [3], des scrupules religieux durent effrayer la conscience timorée des Romains. Il fallait imposer au dieu du Tibre

(1) Marquardt, *Hdb. IV*, p. 184. *A*. 1095. — (2) Macr., I, 11, 47. — (3) Dion. III, 45. — Liv. I, 33. — Flor. I, 4. — Plut., *Num.* 9.

un joug qui pouvait exciter sa colère et déchaîner sur la ville la furie de ses ondes; il fallait jeter un trait d'union entre le monde profane et la terre sacrée qui conservait le souvenir de Janus et les cendres de Numa. C'était au pied du Janicule, en effet, près des autels de Fontus [1], que le pieux roi dormait de l'éternel sommeil : il avait voulu rentrer dans le sein du Dieu par qui tout commence et tout finit, qui allume et éteint le flambeau de la vie, et dont le double regard, fixé en même temps sur l'Orient et l'Occident, appelle successivement la lumière et les ténèbres. Les Romains ne pouvaient ni abandonner aux Etrusques ces lieux vénérés, ni les défendre sans insulter à la divinité du fleuve et à la majesté de la mort. La conscience publique en appela à ses directeurs naturels, aux théologiens qui avaient reçu les leçons de Numa et connaissaient l'art de parlementer avec les dieux. Ceux-ci assumèrent la responsabilité de l'entreprise et réglèrent tous les détails de la construction avec une science minutieuse qui passa plus tard pour la révélation d'un oracle. Le pont fut construit tout en bois, sans fer ni airain [2], aussi léger que possible, et comme prêt à céder aux impatiences du fleuve : enfin, le collége ajouta au rituel de longues et imposantes cérémonies expiatoires qui donnèrent satisfaction aux dieux protecteurs des tombeaux et firent de ce pont un autel.

Ce fut là une circonstance qui, comme on le voit, dut prendre une assez large place dans les préoccupations religieuses des Romains ; elle suffit à rattacher pour toujours le collége des théologiens, désormais appelés *Pontifes*, à l'œuvre achevée sous leur direction. Mais cet incident ne modifia en aucune manière la compétence

(1) Cic., *Leg.*, II, 22. — Dion. II, 76. — Liv., XV, 29. — Plut. *Num.*, 22. — Val. Max., I, 1, 12. — Plin., XIII, 13, 27. — (2) Dion V, 34. XI, 68. — Plin., XXXVI, 15, 100. — Plut., *Num.*, 9.

pontificale; il n'y ajouta qu'un devoir rempli de jour en jour avec moins de scrupule et à peu près oublié depuis que le Tibre daigna supporter des ponts de pierre. On comprend que le plus savant des Pontifes, Q. Mucius Scævola, ait cru devoir chercher ailleurs la signification d'un titre qu'il portait lui-même ; tandis que, si l'on regarde le rôle de constructeurs comme celui qui fut attribué aux Pontifes lors de la fondation du collége, la méprise de Scævola est inexplicable.

Nous allons oublier, comme lui, cet épisode de l'histoire des Pontifes, et ne plus voir en eux que ce qu'ils ont toujours été, les gardiens de la tradition religieuse.

LIVRE SECOND.

LES PONTIFES ET LA TRADITION.

Le collége des Pontifes fut, quelque origine qu'on lui attribue, une école de théologiens chargés de conserver le dépôt de la tradition religieuse, et d'y chercher des lumières pour régler les questions imprévues que ferait naître le commerce permanent établi entre la terre et le ciel par les lois d'un culte scrupuleux. Ils dirigeaient la conscience timorée du peuple romain, aussi pusillanime devant ses dieux que courageux devant ses ennemis; ils gouvernaient le monde religieux au nom de la coutume ; et les institutions primitives de Rome avaient si intimement uni la religion à l'État que leurs attributions religieuses leur assuraient une grande influence politique.

Ce dépôt de la tradition, sur lequel ils veillaient, n'était pas une simple connaissance pratique des usages, transmise par l'enseignement oral et exposée aux défaillances de la mémoire ou aux caprices de l'innovation : le génie romain, qui voulait à toutes ses œuvres des assises inébranlables, se serait mal accommodé d'une tradition flottante qui n'eût pas pris une forme palpable. La tradition était fixée pour toujours dans une lettre immuable qui put s'élargir et s'étendre pour suivre le mouvement

des esprits, mais non varier, car, si elle accueillit quelques prescriptions nouvelles, elle ne renia aucune des anciennes. Le rôle des Pontifes ne fut donc pas simplement de conserver et de soustraire à la curiosité publique ce legs des anciens âges, mais de prêter à la théologie leur voix, leur science, leur intelligence des besoins du temps, de faire, en un mot, de ces archives poudreuses sur lesquelles reposait leur autorité, quelque chose de vivant qui sût répondre à tout et parler de manière à être compris.

Ce travail d'exégèse et de casuistique, continué pendant plusieurs siècles, grossit les archives d'un recueil de décisions et d'arrêts formulés par le collége (*Commentarii Pontificum*), qui constituèrent une jurisprudence religieuse (*fas*) de laquelle sortit, émancipé et vivifié par le grand jour, le droit civil (*jus*). Enfin, chargés de régler, jour par jour, la vie du peuple romain, les Pontifes s'emparèrent de la chronologie livrée complétement à leur discrétion; ces fonctions, dont ils ne s'acquittèrent pas toujours avec désintéressement, profitèrent à l'histoire, car ils eurent l'idée d'annoter leur calendrier en y fixant le souvenir des événements les plus marquants, et de dresser ainsi le mémorial des années écoulées. Ces chroniques, après avoir subi le contrôle de la publicité, allaient s'ensevelir dans l'ombre discrète où dormaient les éléments confus des trois plus belles créations de l'esprit humain, la Théologie, le Droit, l'Histoire.

Ces trois mots nous serviront de cadre dans l'analyse que nous allons essayer de faire des archives pontificales, désignées par les auteurs sous les titres divers de *Libri pontificii* [1], *Libri pontificales* [2], *Libri ponti-*

(1) Cic., *Rep.*, II, 31. — (2) Sen., *Ep.*, 108. — Serv., *Ecl.*, V, 66. *Georg.* I, 21. 272. 344. *Æn.*, VII, 190. XII, 603.

ficum [1], *Disciplinae Pontificum* [2], *Commentarii Pontificum* [3], *Commentarii sacrorum pontificalium* [4], Γραφαὶ τῶν ἱεροφαντῶν [5], et comprises dans les dénominations plus générales de *Libri sacrorum* [6], *Libri sacri* [7], *Libri sacerdotum* [8], Ἱεραὶ βίβλοι [9]. La multiplicité et le peu de précision de ces termes recueillis çà et là dans des auteurs qui se contentent d'indiquer le genre de sources où ils puisent, sans prétention à l'exactitude, nous avertissent assez qu'il est impossible d'établir sur des renseignements aussi vagues une classification rigoureuse. Aussi les classifications proposées jusqu'ici sont-elles loin d'être satisfaisantes. W. Becker [10] prétend distinguer les *Libri Pontificum* des *Libri pontificales* ou *pontificii*, et les confond avec les *Commentarii Pontificum* : Sachse [11] fait entrer dans les *Commentarii* les *Libri pontificales, pontificii*, et même les *Annales* : enfin I. G. Hülleman [12] et E. Hübner [13] distinguent dans les archives pontificales :

1° Le rituel (*Libri pontificales, pontificii, pontificum*) ;

2° Les mémoires et comptes-rendus (*Commentarii Pontificum*) ;

3° Le Calendrier, les tables de cooptation, etc. (*Fasti*) ;

4° Les Annales (*Annales maximi*).

Il serait facile de montrer que les *Libri pontificii-cales* ne sauraient être considérés exclusivement comme des rituels. On s'étonnerait de rencontrer dans un rituel les détails sur la mort de Romulus et la provocation au temps des rois que Fenestella trouvait dans les *Libri pontificales* [14], et même la légende de Picus, transformé par l'hagio-

(1) Cic., *De Orat.*, I, 43. — Liv., VI, 1. — Hor., *Ep.*, II, 1. 26. — (2) Serv., *Georg.*, I, 272. — (3) Cic., *Brut.*, 14. — *Pro dom.*, 53. — Liv. IV, 3. VI, 1. — Plin., XVIII, 3. — Quint., VIII, 2, 12. — (4) Fest., p. 286. — (5) Dion. VIII, 56. — (6) Serv., *Ecl.*, VII, 31. *Æn.*, III, 287. IX, 408. — (7) Serv., *Æn.*, II, 143. — (8) Gell., XIII, 1. — (9) Dion. X, 1. — (10) *Handb.*, I, p. 11. — (11) *Misc. Lips. nov.* III, p. 249. — (12) *Disp. crit. de Ann. Max.* 1855. — (13) *Jbb. f. kl. Philol.* 1859, p. 401 sqq. — (14) Sen., *Ep.*, 108.

graphe pontifical en augure [1]. Si la comparaison des textes donnés comme extraits des *Libri pontificales* prouve quelque chose, c'est l'extension de ce titre, extension qui permet d'en faire le synonyme d'*Archives pontificales* et de l'appliquer à la collection entière des documents émanant du collége ou confiés à sa garde. Les *Commentarii*, à cause de leur double caractère historique et religieux, tiennent d'un côté aux rituels, de l'autre aux annales, et se substituent perpétuellement, sous la plume des auteurs, aux uns et aux autres. Ceux qui ont tenté de rassembler les débris des Annales pontificales ont appris, par leurs propres hésitations et par les objections des critiques, jusqu'à quel point il est difficile de tracer des lignes de démarcation au milieu de ce chaos. S'il en est ainsi pour les Annales, qui ont un nom et un caractère bien tranchés, que dire des *Libri sacrorum*, *sacri*, *Commentarii sacrorum*..... etc.?

Convaincu qu'il est impossible de classer les fragments épars dans les auteurs d'après des suscriptions aussi peu précises, nous avons préféré adopter une division fondée sur la nature même des matières entassées dans les archives pontificales, et répartir les textes, d'après leur sens, entre les diverses catégories établies par l'analyse. Cette méthode laisse beaucoup à l'appréciation personnelle, mais on se convaincra, nous l'espérons, que nous n'avons pas abrégé ce pénible labeur en substituant la fantaisie à la critique.

Après avoir fait une place à part aux *Indigitamenta*, qui contiennent quelques traces d'enseignement dogmatique, nous abordons l'analyse des livres liturgiques, attribuant au Rituel les règles fondamentales du culte public, aux Commentaires les décrets pontificaux, les explications, les théories inventées par les théologiens

(1) Serv., *Æn.*, VII, 190.

pour ramener à des principes didactiques ce vaste ensemble de prescriptions. Les décrets pontificaux qui, en se détachant peu à peu du code liturgique, ont formé le droit criminel et civil, sont réunis dans un chapitre à part qu'il eût été impossible d'écrire s'il avait fallu n'y admettre que les parcelles authentiques des livres sacrés. Avec les Fastes et les Annales se termine le catalogue des archives pontificales.

Est-il besoin de dire que, si la substance des Annales s'est conservée dans les ouvrages des historiens, si les marbres déroulent encore aujourd'hui sous nos yeux la série des jours fastes et néfastes, le temps et la main des hommes ont à peu près anéanti les documents théologiques? Nous ne pouvons en deviner la forme et l'esprit que par les révélations échappées à la plume d'érudits eux-mêmes incomplétement renseignés. Gardés avec un soin jaloux tant qu'ils conservèrent leur prestige, ils avaient cessé d'intéresser la curiosité publique lorsque le regard des profanes put les interroger; enfin, quand le contact du christianisme vint ranimer un moment le paganisme expirant, la polémique religieuse, qui s'attaquait aux principes plutôt qu'aux textes, ne perdit pas le temps à remuer cette poussière. Elle se contenta de ce qui était tombé dans le domaine public, et le dernier combat se livra autour des œuvres de Varron.

PREMIÈRE PARTIE.

THÉOLOGIE (FAS).

CHAPITRE PREMIER.

INDIGITAMENTA [1].

Le caractère de la religion d'un peuple est l'image la plus exacte du tempérament et des facultés de ce peuple; c'est, pour ainsi dire, le fruit de ses entrailles, le résumé de ses espérances et de ses terreurs, l'histoire de son âme écrite sous l'influence du sentiment qui s'empare le plus complétement de la nature humaine.

Nullè part peut-être cet axiome historique n'a été démontré d'une manière plus éclatante que sur les deux rivages de l'Adriatique. Deux rameaux d'une même race s'y fixent et ne tardent pas à y prendre, dans des conditions différentes, des caractères différents. L'Hellène, conquérant pacifique d'un sol que d'autres avaient défriché avant lui, mis en contact par une mer hospitalière avec le grand courant civilisateur qui l'a apporté sur les rivages de l'Occident, occupé, mais non absorbé par le travail matériel, s'épanouit et sourit à tout ce qui l'entoure. Chez lui, le sentiment religieux s'identifie avec l'admiration pour les formes gracieuses qui l'enchantent;

(1) Ambrosch, *Ueber die Religionsbücher der Ræmer*. 1843.—Preller, *Ræm. Myth.*, p. 572-596.

entre le ciel et la terre s'étend comme un voile d'abord diaphane, mais dont le tissu, chargé d'ornements par une imagination infatigable, finit par amortir le redoutable éclat de la majesté divine. Derrière ce ciel fictif disparaissent les puissances sans nom qui, dans les théogonies primitives, pétrissent la matière et tirent le monde du chaos; l'empire de l'univers est partagé entre des dieux plus voisins de l'homme et qui lui ressembleraient complétement s'ils n'étaient immortels.

Le Dieu suprême n'est plus une puissance cachée qui pénètre toutes choses de sa présence; il occupe avec sa cour la cime de l'Olympe, et les mortels habitent sans trembler au pied de ce Sinaï d'où descend plus souvent l'écho des rires et des coupes entre-choquées que la voix du tonnerre. Enfin, l'imagination grecque, complétement familiarisée avec ses dieux et affranchie des terreurs superstitieuses des vieux âges, résume dans un moment d'enthousiasme tout ce qu'elle a pu créer jusque là de force et de beauté; elle entr'ouvre les portes de l'Orient et en fait sortir Apollon, rayonnant de jeunesse et de gloire. Cette fois l'amour remplace la crainte; la Grèce attire son dieu favori sur son cœur, et, à mesure que le centre de sa vie se déplace, Apollon se déplace avec lui. La marche triomphale du dieu, qui commence en Lycie et aboutit à Delphes en passant par Délos, est la marche même de la civilisation grecque.

Le culte, reflet des croyances, porte la même empreinte de calme et sereine beauté. Point de ces observances minutieuses dans lesquelles la moindre omission engage la conscience et demande une expiation; les dieux n'ont que les susceptibilités humaines, et il suffit de leur parler comme l'on parle aux puissants de la terre. Comme les hommes enfin, les dieux helléniques aiment l'éclat des fêtes; leurs adorateurs leur donnent des spectacles, et, pour leur plaire, rassemblent sous leurs yeux

les merveilles de la force, de l'adresse, de la poésie, de la musique, contemplées et applaudies par toute la Grèce attentive.

De l'autre côté de l'Adriatique, le contraste est complet. On croirait qu'il y a tout un monde entre l'Hellade et l'Italie. Ici, la religion est froide et morose ; l'homme se voile la tête pour prier, comme s'il voulait s'isoler du monde extérieur et ne plus voir que sa conscience ; sa prière s'adresse à des puissances occultes qui le tiennent sous leur joug, sans lesquelles il ne peut agir, et qui ne lui prêtent leur concours que s'il le leur demande d'une certaine manière. Tous les ressorts de sa vie sont entre leurs mains ; il n'existe que parce que chacun d'eux vient à son heure le soutenir et veiller sur lui. Aussi, comme il craint de s'aliéner leur bienveillance ! avec quel scrupule il observe l'étiquette qui semble leur plaire et les formules qui ont le don de les charmer !

On sent que ce culte servile et mesquin, que ces dieux abstraits et sans grandeur, absorbés par leur rôle de pourvoyeurs et de tuteurs de l'espèce humaine, sont le produit d'une imagination stérile, d'un peuple sans idéal et qui remplit complétement de son égoïsme pratique l'étroit horizon dans lequel il enferme ses désirs, d'un peuple laborieux et opiniâtre qui ne connaît pas le loisir et n'en laisse pas à ses dieux. C'est que l'Italiote, séparé des peuples industrieux de l'Orient, craignant la mer et peu soucieux de l'inconnu, a toujours vécu de la vie champêtre, celle qui rapproche le plus l'homme de la nature, mais l'isole le plus de ses semblables. Pendant les longues heures d'un travail solitaire, pâtre ou laboureur, l'homme des champs se replie sur lui-même, et sa pensée, faute d'autre objet, va perpétuellement de lui à la nature et de la nature à lui. Tandis que les autres hommes s'encouragent au travail en voyant leur œuvre s'achever sous leur main, il sait qu'il n'est pas en son pouvoir d'achever

la sienne, qu'entre son labeur et le résultat qu'il en attend doivent s'écouler de longs jours, pendant lesquels des forces auxquelles il ne commande pas peuvent combler ou tromper ses espérances. Il est toujours en proie aux anxiétés de l'attente ; il cherche à deviner le dénoûment par les présages naturels qu'il a observés et auxquels il prête un sens prophétique ; il en arrive à croire que ce jeu des éléments, qui se joue sans lui et dont il court les risques, est mené par des intelligences capricieuses, susceptibles de faveur et de malveillance.

Il ne leur suppose pas la forme humaine, puisque leur œuvre s'accomplit en dehors de tous les procédés humains, ni la mobilité et la variété des sentiments humains, puisqu'elles jouent éternellement le même rôle : il est convaincu, au contraire, que ces êtres invisibles sont toujours semblables à eux-mêmes, et que le moyen de gagner leur bienveillance, expérimenté par ses pères, doit, dans les mêmes circonstances, produire les mêmes effets. Les plus anciennes formules de prières sont, à ses yeux, les meilleures, parce que leur efficacité a dû être constatée un plus grand nombre de fois. Il est aisé de comprendre que le croyant devait s'attacher à répéter l'expérience aussi exactement que possible, car, dans cette sorte de conjuration mystérieuse, le moindre changement pouvait avoir des conséquences imprévues et compromettre le succès. De là le respect superstitieux des formes et des mots consacrés, et le besoin de les fixer d'une manière invariable.

Aussi, lorsque l'écriture fut connue, la tradition orale se condensa et s'immobilisa dans des recueils de formules, sorte de mémorial diplomatique à l'usage de ceux qui voudraient négocier avec les dieux.

Nous connaissons, sous le titre d'*Indigitamenta*, celui que les Romains des premiers âges léguèrent à leurs descendants : *Comprecationes deorum immortalium, quæ*

ritu romano fiunt, expositæ sunt in libris sacerdotum populi romani [1] — *nomina hæc numinum in Indigitamentis inveniuntur, i. e. in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent* [2].

I

Ce titre archaïque a été diversement interprété. Servius traduit le verbe *indigetare* par *precari*, *invocare* [3] ; c'est le sens qu'avait alors ce mot dans la langue sacrée, comme le prouvent de nombreux exemples [4] ; mais il ne s'ensuit pas que ce soit le sens étymologique. Paulus, l'abréviateur de Festus, traduit *indigitamenta* par *incantamenta*, *indicia* [5], accolant ainsi les interprétations différentes qui se trouvaient dans le texte de Festus ou de Verrius Flaccus. *Incantamenta* est plutôt une explication théologique qu'une traduction littérale ; *indicia* est évidemment donné comme un dérivé équivalent de la même racine. Cette racine *indicere*, ou peut-être primitivement *indigere*, paraît être la véritable, soit que l'on regarde *Indigitamenta* comme un fréquentatif d'*index*, soit qu'on lui donne le sens d'*Invocations* en décomposant le vieux mot *indigere*, et en trouvant dans son radical *agere* (*dire*) un point de contact entre des mots qui, sous des formes différentes, offrent des significations analogues, *indigitamenta* et *axamenta*, dérivés, l'un de *indigere*, l'autre de *axare*, fréquentatif d'*agere* [6].

Nous acceptons les résultats de cette analyse philologique, sans faire intervenir dans la question un élément étranger qui l'a longtemps embrouillée, le mot *Indiges*, dont

(1) Gell., XIII, 22. — (2) Serv. *Georg.* I, 21. — Cf. Censorin. *De die nat.* 3. — (3) Serv., *Æn.*, XII, 794. — (4) Varr., ap. Non., p. 352. — Serv. *Æn.*, VIII, 330. — Macr. I, 12, 21, 17, 5. — Gloss. Labb., s. v. — (5) Paul., p. 114. — (6) Corssen, *De Volscorum ling.*, p. 47-48. *Orig. pop. rom.* p. 45, sqq. — Marini, *Atti*, p. 593. — Scaliger ad Paul., p. 301. Ed. Lindem. — Preller, *Rœm. Myth*, p. 119.



la forme *Indigens* [1] trahit l'étymologie (*indu-geno*), quoique Corssen l'entraîne dans le cercle d'attraction de son verbe *indigere* et le traduise par *invoqué* [2].

Ainsi, profitant de l'hésitation que laisse dans l'esprit la comparaison de deux racines aussi analogues que *indigere* et *indicere* pour les combiner, nous traduisons *Indigitamenta* par *Listes d'invocations* ou *Renseignements sur les invocations*. Du reste, quoique les auteurs, quand ils citent les *Indigitamenta*, ne leur empruntent que des noms de divinités, nous pouvons sans hésiter ajouter le mot d'*invocation*, quand même il ne serait pas conforme à l'étymologie : le sens usuel du verbe *indigetare (invoquer)* [3] suivi de noms au vocatif, et le caractère pratique de la religion romaine justifient suffisamment cette interprétation.

Le recueil des *Indigitamenta* contenait donc les noms des dieux qui jouaient un rôle dans l'existence humaine, avec la formule d'invocation particulière à chacun d'eux, le tout rangé dans un ordre qui devait reproduire assez exactement l'ordre dans lequel se succèdent les actes de la vie. Cette dernière assertion, à laquelle nous arrivons par voie d'induction, ne peut être appuyée directement sur des textes ; mais elle est confirmée par des inductions analogues.

Lorsque Varron voulut faire revivre les vieux souvenirs et écrivit pour les Romains de son temps un livre qui leur servît de guide dans leur propre ville, il fouilla, avec une érudition patiente, les archives pontificales, et dans les seize livres qui traitaient des antiquités religieuses, donna une analyse raisonnée de la théologie et de la liturgie romaine. Il a dû nécessairement, dans l'énumération des dieux, prendre pour guide le recueil des

(1) I. R. N. 2188. — (2) Preller., *R. Myth*, p. 81. — (3) Varr. ap. Non., p. 352. — Macr., I, 17, 15, etc.

Indigitamenta, et, pour reproduire avec fidélité la tradition primitive, conserver, non-seulement les noms des divinités, mais encore l'ordre dans lequel ils avaient été rangés, attendu que cet ordre était partie intégrante de la tradition. Or, le monde divin, tel que le décrit Varron, est une reproduction du monde terrestre ; la satisfaction des besoins de l'homme étant la préoccupation constante de ceux qui le peuplent, ils ont réglé méthodiquement leur tâche ; une série de divinités préside à tous les actes de la vie physiologique depuis la conception jusqu'à la mort ; une autre surveille les travaux de l'agriculture et les récoltes depuis le moment où le soc entr'ouvre le sol jusqu'au moment où le grain s'entasse dans les greniers ; les unes protégent les villes ; les autres, les campagnes. Et ce qui prouve bien que les dieux sont classifiés au point de vue de leurs relations avec les hommes, et nullement dans un ordre hiérarchique quelconque, c'est que le même dieu se trouve quelquefois, à des titres divers, dans des séries différentes. Un mot de Lactance permettrait même d'affirmer que Varron donnait sa classification comme étant celle des livres les plus anciens, de ceux qu'on attribuait à Numa. « *Numa*, dit Lactance, *deos per familias descripsit* [1]. » Il ne s'agit certainement pas ici de généalogies divines qui sont étrangères à la mythologie latine, mais de catégories vouées à des fonctions spéciales. Or, il est probable que Lactance parle d'après Varron, dont la parole faisait foi en cette matière, et lui empruntait cette assertion. Du reste, s'il s'est renseigné aux sources mêmes, son témoignage n'en acquiert que plus de poids.

Nous sommes donc autorisé à admettre que les *Indigitamenta* étaient une sorte d'*indicateur* dans lequel étaient notées les principales circonstances de la vie humaine,

(1) Lact., *Instit.*, I, 32, 4.

avec le nom des auxiliaires surnaturels qui y président, et la formule à employer pour demander leur coopération.

Les travaux de Varron, dont les débris sont parvenus jusqu'à nous disséminés à travers les ouvrages des Pères de l'Église, nous permettent de reconstituer, autrement que par l'imagination, une partie des *Indigitamenta ;* malheureusement, le texte des invocations, qui était à peu près indéchiffrable pour les Romains du siècle d'Auguste, est complètement perdu : il faut se contenter d'une liste de noms et de quelques indications succinctes.

La liste s'ouvrait par les noms des dieux qui protégent les personnes.

Le premier de tous était *Janus*, le dieu auquel aboutissent les principes de tout ce qui existe, invoqué comme *Consivius* [1] (*Consevius*), c'est-à-dire comme préparant le champ dans lequel va être déposé le germe d'un nouvel être, fonction qu'il partage avec *Saturnus*, le dieu des semailles. Après ces préliminaires, le drame de la vie commence ; derrière les acteurs visibles se cachent les puissances invisibles qui les meuvent.

Liber et *Libera* [2] opèrent la fécondation en délivrant les deux sexes de l'aiguillon du désir ; *Fluonia* [3] (*Fluviona, Fluvionia*), suspendant les travaux de *Dea Mena* [4], arrête le flux menstruel avec lequel *Alimona* [5] alimente l'embryon : *Nona* et *Decima* [6] surveillent les deux derniers mois de la grossesse et ne cessent leurs fonctions que pour laisser à *Partula* et à *Lucina* [7] le soin d'amener l'enfant à la lumière, avec le concours d'autres divinités qui aidaient la nature à accomplir ce grand acte physiologique ; les deux *Carmentes* [8] (*Prosa* ou *Porrima*

(1) Macr., I, 9, 16. — Tertull., *Ad Nat.*, II, 11. — Aug., *Civ. D.*, VII, 2..9. — (2) Aug., IV, 11. VII, 2. — (3) Tertull., *Ad Nat.*, II, 11. — Paul., p. 92. — (4) Aug., VII, 2. — (5) Tertull., *De An.*, 37. — (6) Gell., III, 16. — (7) Plaut., *Aulul.*, IV, 7, 11. — Ovid., *F.* 447 sqq. — Arn., III, 21., etc. — (8) Plut., *Q. R.* 21. — Aug., IV, 11.

et *Postverta* [1], se partagent le soin de faciliter la parturition par des formules magiques, selon que l'enfant présente la tête ou les pieds; *Egeria* [2] donne au sein maternel la force d'expulser son fruit; *Numeria* [3] accélère l'opération, *Natio* [4] la termine, et *Candelifera* [5] éclaire tout ce monde en travail.

L'enfant est né; *Vitumnus* et *Sentinus* [6] éveillent en lui la vie sensitive, et le jour, *Dies-piter* [7], l'enveloppe et le réchauffe de ses rayons. La terre, *Opis* [8], sur laquelle on le dépose, sera désormais sa nourrice et son appui. Pendant que, étendu aux pieds de son père, il attend que celui-ci le relève pour l'introduire dans la famille [9], on dresse dans l'atrium un banquet auquel on invite *Picumnus* et *Pilumnus* [10], les pourvoyeurs de la huche au pain, dont l'un, *Pilumnus*, devra, la nuit suivante, avec *Intercidona* et *Deverra*, préserver l'accouchée des entreprises brutales de Silvanus [11].

Cependant *Vagitanus* [12] (*Vaticanus*) fait pousser à l'enfant son premier vagissement; *Levana* le relève et le confie aux soins de *Cunina* [13] qui veille sur les berceaux; *Rumina* [14] gonfle pour lui les mamelles qui l'allaitent; enfin, le neuvième jour après sa naissance, *Dea Nundina* [15] l'introduit dans la vie sociale, et son bonheur futur est recommandé aux divinités prophétiques, *Fortuna, Carmentes, Fata Scribunda* [16].

A l'époque du sevrage, l'enfant change de tutelle. *Educa* lui apprend à manger, *Potina* [17], à boire; il quitte son berceau pour dormir dans un petit lit sous la protec-

(1) Gell., XVI, 16. — (2) Paul., p. 77. — (3) Varr., ap. Non., p. 352. — (4) Cic., *N. D.* III, 18. — (5) Tertull., *Ad Nat.* II, 11. — (6) Tertull. *Ibid.* — (7) Gell., V, 12, 6. — (8) Aug. IV, 11. 21. — (9) Dion , II. 26. Virg *Æn.* IX, 212. Hor. *Sat.*, II, 5, 46. — (10) Varr. ap. Non. p. 518. 528. Serv., *Æn.* X, 76. — (11) Aug , VI, 9. — (12) Tertull., *Ad Nat.*, II, 11. Aug IV, 8. — (13) Varr., ap. Non. 167. Aug., IV, 21. Lact. I, 20, 36. — (14) Aug. VII. 11. — (15) Macr., I, 16, 36. — (16) Tertull., *De An.*, 39. — (17) Aug , IV, 11. 34. Tertull., *Ad Nat.* II, 11.

tion de *Cuba* [1]. Cependant, ses os s'affermissent sous la main de *Dea Ossipago* [2]. *Statanus* et *Statilinus* [3] l'aident à se tenir debout, et bientôt, en allant et venant sous la protection d'*Adeona* et d'*Abeona* [4], il apprend à marcher. En même temps, *Fabulinus*, *Farinus*, *Farmus* [5] délient sa langue; bientôt, l'on reconnaît à ses premières paroles l'intervention de *Locutius*. Lorsqu'il sort de la maison, il est sous la protection d'*Iterduca* et de *Domiduca*. Sous l'influence de *Mens*, la réflexion lui vient; sa volonté commence à se manifester, dirigée par *Divus Volumnus*, *Diva Volumna* et *Diva Voleta* [6]; les facultés actives s'éveillent et le tirent de l'état passif; on reconnaît à ses craintes l'influence de *Paventia* [7], à ses espérances, celle de *Venilia* : *Volupia* et *Lubentina* [8] allument son imagination et ses sens : *Præstana* (*Præstitia*), *Valentia*, *Pollentia*, *Agonius*, *Agenoria*, *Peragenor*, *Stimula* [9], lui donnent la force et l'initiative nécessaire pour satisfaire ses désirs que *Diva Peta* [10] dirige vers leur but. Cependant *Murcia* le modère et l'avertit de ne pas abuser de ses forces naissantes. Grâce à cette activité réglée et aux soins de *Strenua* [11], il devient robuste et fort. Son intelligence n'est pas non plus restée oisive. *Numeria* lui a appris le calcul, *Camena*, la musique, et leurs leçons ont été fixées dans sa mémoire par *Minerva* [12]; il devient avisé sous l'œil de *Divus Catius* [13]: *Consus* et *Sentia* [14] l'habituent à réfléchir et à peser ses résolutions. Enfin *Juventas* le tire de l'enfance, et il consacre à *Fortuna Barbata* les prémices de sa barbe.

Le jeune homme entre dans cette période de la vie qui est complétement dominée par les *Dii nuptiales*. *Dea Juga*

(1) Donat. *Ad. Phorm.* I, 1, 11. — (2) Arnob. III, 30. — (3) Non. p. 532. — (4) Aug. IV, 21. VII, 3. — (5) Tertull. *Ad Nat.* II, 11. — (6) Aug. IV, 21. Tert. *Ibid.* — (7) Aug. IV, 11. — (8) Aug. IV, 8. 11. — (9) Arn. IV, 3. Aug. IV, 6. Tert. *Ibid.* Paul. p. 10. — (10) Arn. IV, 7. — (11) Aug. IV, 11. 16. — (12) Aug. VII, 2. — (13) Aug. IV, 21. — (14) Aug. IV, 11.

et *Deus Jugatinus* [1] l'enlacent dans les nœuds de l'union conjugale : tout est prêt ; la dot est comptée, les cadeaux échangés sous l'œil de *Dea Afferenda* [2] ; *Deus Domiducus* (*Domitius*) et *Dea Domiduca* [3] (*Iterduca*) précèdent le jeune couple, qu'une nombreuse assistance conduit jusqu'au seuil de la maison de l'époux en invoquant *Talassio* [4]. Après avoir fixé à la porte un heureux présage par une onction symbolique faite avec l'assistance d'*Unxia* [5], la jeune épouse entre dans cette maison qui sera désormais son royaume, et où *Manturna* [6] l'avertit qu'elle doit rester ; enfin, dans la chambre nuptiale, en invoquant *Cinxia* et *Virginalis* (*Virginiensis*), elle dénoue sa ceinture et fait le sacrifice de sa virginité. La pudeur, dernière ruse de la nature obligée de livrer le secret de sa fécondité, jette un voile sur l'accomplissement de ce sacrifice ; mais elle n'en écartait pas l'œil vigilant des dieux. Pour nous, moins hardi que les Pères de l'Église, et obligé de parler une langue moins complaisante, nous n'entr'ouvrirons pas les rideaux de la couche nuptiale sur laquelle *Mutunus-Tutunus*, *Deus Subigus*, *Dea Prema*, *Dea Pertunda* et *Dea Perfica* [7] dirigent les forces de l'instinct sexuel déchaîné.

Cependant la vie conjugale a aussi ses orages ; ces jours-là, *Dea Viriplaca* [8] apaisera les colères du mari ; la religion a l'air de croire que le mari n'aura pas besoin d'auxiliaire pour réprimer les révoltes de sa moitié.

Nous ignorons avec quelles divinités l'homme était en contact dans les autres circonstances de la vie, mais nous retrouvons les divinités des *Indigitamenta* autour de son lit de mort. *Vidua* (*Viduus*) [9] lui enlève le souffle vital et ne laisse de lui qu'une vide et froide dépouille ; *Deus Cœcu-*

(1) Aug. IV, 11. — (2) Tert. *Ad Nat.* II, 11. — (3) Aug. VI, 9. — (4) Catull. *Epithal.* — (5) Martian. Cap. II, 149. — (6) Aug. VI, 9. — (7) Aug. *ibid.* Tert. *Ad Nat.* II, 11. — (8) Val. Max. II, 1, 6. — (9) Cyprian. *De idol. van.*

lus[1] paralyse ses yeux et *Orbona*[2] y éteint la lumière. Le cadavre est laissé à la garde de *Mors* (*Morta*)[3]; *Libitina*[4] conduit le convoi funèbre, et *Nænia*[5] accorde à la mémoire du défunt un dernier tribut d'éloges, de larmes et de prières.

Pendant que les dieux dont nous avons parlé jusqu'ici s'occupaient de la personne même de l'homme, d'autres pourvoyaient à ses besoins matériels. Ils étaient rangés, dans le livre de Varron, à la suite des premiers, comme dans le droit romain les *choses* (*res*) après les *personnes* (*personæ*).

En première ligne venaient les dieux qui veillent sur les habitations. Tous les lieux habités étaient sous la protection de divinités du même nom. Le *Septimontium* de la Rome primitive et les collines de la Rome historique avaient leurs patrons, parmi lesquels nous ne pouvons nommer que *Jupiter Fagutalis*, *Jupiter Viminalis*[6] et les *Viræ Querquetulanæ*[7] : en outre, les pentes et montées étaient vouées à *Divus Ascensus* et à *Dea Clivicola*[8], les endroits escarpés aux *Divi Limones*[9]. Partout où l'homme voulait asseoir sa demeure, il trouvait installé un génie secourable. Les diverses parties de la maison avaient elles-mêmes leurs gardiens[10]. Les portes et les fenêtres étaient consacrées à *Diva Arquis* et *Jana* ; l'entrée à *Deus Forculus* ; les gonds à *Diva Cardea* ; le seuil à *Divus Limentinus* et *Diva Limentina* ; le foyer de briques à *Divus Lateranus* ; sans parler des *Penates*, particuliers à chaque famille, qui, comme des intendants fidèles, veillaient sur le magasin aux provisions (*penus*).

Le blé, aliment principal de l'homme, occupe l'infati-

(1) Tertull. *Ad Nat.* II, 15. — (2) Arnob. IV, 7. — (3) Tert. *ibid.* *An.* 36. Cic. *N. D.* III, 17. Gell. III, 16. — (4) Dion. IV, 15. Plut. *Q. R.* 23. *Num.* 12. — (5) Aug. VI, 9. Arn. IV, 7. Fest. *s. v.* — (6) Varr. V, 49, 51. Plin XVI. 10, 15. — (7) Fest. p. 261. — (8) Tert. II. 15. — (9) Arn. IV, 9. — (10) Aug. IV, 8. Tert. *Ad Nat.* II, 15 *II.* *Idol.* 15. Arn. IV, 9. 11, 12.

gable providence des dieux presque autant que l'homme lui-même. Les grands noms de *Tellus Mater*, de *Ceres*, de *Saturnus*, et d'*Ops*, qui représentent la fécondité créatrice de la terre, ouvrent la série des divinités agricoles. Le champ est placé sous la protection de *Dea Rusina*, s'il est en plaine ; de *Deus Jugatinus*, s'il est sur un coteau ; de *Dea Collatina* s'il est au sommet d'une colline, et de *Dea Vallonia*, s'il s'étend au fond d'une vallée [1]. Un premier labour lui est donné au printemps avec l'assistance de *Vervactor* [2] ; il se repose alors jusqu'à l'automne, et sa fécondité est ranimée par *Sterculus* (*Sterculius*, *Sterces*, *Stercutus*, *Stercutius*) [3]. Le moment des semailles approche : *Reparator* retourne une seconde fois la terre arable qui, rayée de sillons parallèles par *Imporcitor* [4], est ensemencée sous la direction de *Insitor* et de *Seia* (*Fructiseia*, *Semonia*). Le grain, enterré par un léger labour, auquel préside *Obarator*, suivi d'un hersage donné sous l'œil d'*Occator* [5], ne tarde pas à produire une frêle pousse qui, aussitôt qu'elle perce le sol en cherchant la lumière, se trouve sous la protection de *Segetia* [6] (*Segesta*) et de *Proserpina* [7]. La tige s'élance et grandit de nœud en nœud avec l'assistance de *Divus Nodotus* [8] ; l'épi, roulé dans ses enveloppes par *Volutina*, en est dégagé par *Patelena* (*Dea Patellana*) et *Dea Patella* (*Padella*, *Patana*, *Panda*) [9], qui lui ouvrent sa prison et l'amènent successivement à la lumière. *Dea Hostilina* [10] se plait à égaliser la surface mouvante du champ de blé en réglant la hauteur des tiges. Mais au moment où la plante va devenir féconde, la constellation du Chien se lève et peut la frapper d'une rousseur funeste

(1) Aug. IV, 8. — (2) Plin. XVIII, 19, 4). — (3). Tert. *Apol.* 25. *Ad Nat.* II, 9. Aug. XVIII, 15, etc. — (4) Paul. p. 108. — (5) Serv. *Georg.* I, 21. — (6) Aug. IV, 8. 21. — (7) Eckhel. *D. N.* VII, p. 418. — (8) Aug. *Ibid.* Arn. IV, 7. — (9) Arn. *Ibid.* — (10) Aug. *Ibid.* Cf. Fest. p. 270.

si *Robigo* ou *Robigus* [1] n'écarte cette *calamité* ou maladie du chaume qui serait pour le laboureur le malheur par excellence. Le danger est passé ; la fleur, œuvre de *Flora*, s'épanouit; *Lacturcia* et *Deus Lactans* gonflent d'une séve laiteuse le grain qui mûrit sous l'œil de *Matura* [2]. L'homme a aidé la nature en nettoyant le champ des mauvaises herbes, encouragé par *Sarritor*, *Dea Runcina*, *Subruncinator* et *Deus Spinensis* [3].

Enfin, la moisson commence : *Messor* et *Dea Messia* [4] y président ; *Convector* surveille la rentrée de la récolte, désormais garantie par *Tutilina ; Dea Terensis* conduit le battage, et le grain est emmagasiné dans les greniers, avec l'assistance de *Conditor*, pour n'en plus sortir que de l'aveu de *Promitor* [5].

Le laboureur est assuré de sa subsistance ; le blé n'a plus besoin, pour être consommé, que d'être grillé, et *Fornax* se charge de diriger l'opération.

Les autres travaux et produits des champs étaient également, quoiqu'avec un moindre déploiement d'attention, surveillés par les dieux. *Puta* conduisait le fer de l'émondeur ; *Nemestrinus* [6] la cognée du bûcheron ; *Vertumnus* et *Pomona* ornaient de leurs dons le déclin de l'année ; *Dea Meditrina* [7] donnait au vin ses qualités hygiéniques et médicinales ; *Mellona* (*Mellonia*) [8] protégeait les ruches : les troupeaux paissaient et se multipliaient sous la garde de *Pales*, *Faunus*, *Inuus*, *Lupercus*, *Silvanus*, *Ruminus* et *Rumina*. Les deux principaux auxiliaires de l'homme, le bœuf et le cheval, avaient leurs protecteurs particuliers, *Bubona* et *Epona* [9].

Il est superflu de faire ressortir l'importance des dieux qui personnifiaient la puissance du coffre-fort, *Deus Arcu-*

(1) Varr. *Re rust.* I, 1. Virg. *Georg.* I, 150. Gell. V, 12. — (2) Aug. IV, 8. Serv. *Georg.* I, 315. — (3) Aug. IV, 21. — (4) Tert. *De spect.* 8. — (5) Serv. *Georg.* I, 21. — (6) Arn. IV, 7. — (7) Varr. VI, 21. — (8) Aug. IV, 34. Arn. IV, 7. — (9) Aug. IV, 24. Plin, XVIII, 3.

lus[1], *Dii Lucrii*, *Dea Pecunia*, *Æsculanus*, *Argentinus*. L'ambitieux auquel les richesses ne suffisaient pas, demandait des honneurs à *Deus Honorinus*[2].

Les champs de bataille étaient le domaine propre de *Duelona* (*Bellona*)[3]. Là, *Tutanus*, *Rediculus*, *Pellonia* repoussaient et faisaient reculer l'ennemi, et *Vica-Pota* mettait ses fidèles adorateurs en possession de la victoire.

Enfin, il y avait place dans ce monde affairé pour les génies du repos, *Dea Fessonia* et *Quies*[4], auxquels s'adressaient ceux qui voulaient sortir un moment du tourbillon de la vie active.

Tels s'offrent à nous les principaux linéaments de la religion primitive, reconstitués à l'aide des débris de la tradition laborieusement rassemblés et rapprochés. Tous ces noms étaient inscrits dans les *Indigitamenta* et très-probablement tous accompagnés du titre de *Divus Pater* ou *Diva Mater*[5] qui fut réservé dans le langage ordinaire pour les dieux dont les attributions étaient moins restreintes et par conséquent l'importance plus considérable. Quant aux invocations, nous n'en connaissons pas la teneur, mais nous savons que les fonctions spéciales de chaque divinité y étaient exprimées, de sorte que la prière était comme un commentaire du nom, dont ce rapprochement faisait saisir l'étymologie. Servius, en effet, définit ainsi les *Indigitamenta* : « *libri pontificales, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quæ etiam Varro dicit* »[6]. Quoique l'érudition de Servius soit ici de seconde main, Varron qu'il cite et dans lequel il a sans doute puisé ses renseignements, est une autorité suffisante.

Cette tradition religieuse qui unit, dans ses pratiques naïves, le dogme, la morale et le culte, a dû être fixée de

(1) Fest. s. v. — (2) Aug. IV, 21. — (3) Varr. VII, 49. C. I. L. 196. ELOG. XXVIII. — (4) Aug. IV, 16. Liv. IV, 41. — (5) Aug. VII, 3. Lucil. ap. Lact. *Instit.* IV, 3, 12. Gell. V, 12. — (6) Serv. *Georg.* I, 21.

bonne heure. L'histoire légendaire attribue la rédaction des livres sacrés à Numa [1], dont le nom résume la période de transition pendant laquelle les Romains passèrent de la vie pastorale à la vie sociale. Cette donnée ne peut évidemment conduire à aucune détermination chronologique; cela signifie que les livres sacrés remontent à l'époque anté-historique. Mais, si l'on ne peut en tirer un résultat positif, il ne faut pas non plus déclarer le fait impossible. On sait aujourd'hui que l'écriture a été importée à Rome non pas de l'Etrurie, mais de la Grèce, et Mommsen, bon juge en ces matières, n'hésite pas à affirmer que la date de cette importation est bien antérieure à la date vulgaire de la fondation de Rome [2].

Cependant la légende qui nous représente Numa instruisant ses prêtres de vive voix et ordonnant d'enterrer ses livres avec lui, « parce qu'il ne jugeait pas convenable que des lettres mortes eussent le dépôt de ces mystères [3] », nous fait croire, avec Ambrosch [4], que les coutumes religieuses, d'abord livrées aux hasards de la tradition vulgaire, furent, à une certaine époque symbolisée par le nom de Numa, définitivement arrêtées, sans être fixées par l'écriture, et que le soin de leur conserver la forme officielle qu'elles reçurent alors, fut confié à un collége institué à cet effet. La tradition orale resta ainsi la propriété de ce collége devenu par le fait l'indispensable auxiliaire de l'État et l'oracle de la société : la parole des pontifes était alors d'autant plus puissante qu'elle était sans contrôle. Changer la tradition orale en tradition écrite, c'était enlever au collége une partie de son importance et prévenir l'abus qu'il pourrait faire de son autorité. Il ne fallait attendre cette transformation

(1) Liv. I, 20. Arn. II, 73. — (2) Th. Mommsen. *R. G.* I, 220. — (3) Plut. *Num.* 29. — (4) Ambrosch, *Stud.* p. 163, sqq.

que d'un pouvoir à la fois civil et religieux qui comprît les besoins de la société laïque et fût en même temps autorisé à pénétrer les secrets de la théologie. La royauté, point de contact entre la religion et l'État, rendit à la société le service de fixer par l'écriture la loi religieuse, longtemps avant que les XII Tables eussent fixé de la même manière la loi civile. Il est permis de croire que l'autorité des magistrats républicains eût été impuissante à faire ce qui ne coûta à un roi, pontife suprême, que la peine de vouloir et d'ordonner.

Un fait de cette importance n'a pas dû passer inaperçu de l'histoire, quelque confuses qu'aient été, lorsqu'on commença à les écrire, les traditions des âges précédents, et un silence complet des auteurs serait une grave objection contre notre hypothèse. Mais le fait se trouve, au contraire, mentionné par Denys d'Halicarnasse et Tite-Live [1], quoique ces historiens, après avoir attribué à Numa la rédaction des livres sacrés, soient obligés de l'expliquer différemment. Ils racontent que le roi Ancus Marcius, pour ranimer la piété publique, fit afficher sur des tables blanches les règlements sacrés remis par Numa à la garde des Pontifes, afin que chacun pût en prendre connaissance : « *συγκαλέσας τούς ἱεροφάντας, καὶ τάς περὶ τῶν ἱερῶν συγγραφάς, ἃς Πομπίλιος συνεστήσατο, παρ' αὐτῶν λαβὼν, ἀνέγραψεν εἰς δέλτους, καὶ προύθηκεν ἐν ἀγορᾷ πᾶσι τοῖς βουλομένοις σκοπεῖν* — *longe antiquissimum ratus, sacra publica, ut ab Numa instituta erant, facere, omnia ea ex commentariis regis pontificem in album relata proponere in publico jubet* ». On reconnaît la manière dont procédèrent plus tard les décemvirs.

Le souvenir de cette publication des livres sacrés était évidemment consigné dans les documents historiques ; le fait est de ceux qu'on n'invente pas. Or, il semble

(1) Dion. III, 36. Liv. I, 32.

qu'une publication accidentelle et qui n'est pas devenue le point de départ d'une coutume nouvelle, puisqu'après Ancus les livres sacrés rentrent dans le secret des archives, n'aurait pas laissé dans la tradition une trace si durable. Il y a là une innovation plus hardie : nous n'hésitons pas à croire qu'il s'agit d'une rédaction de la coutume religieuse analogue à la rédaction postérieure des XII Tables, et que les historiens cités plus haut, ou ceux qui leur ont fourni ces renseignements, ont voulu concilier deux versions différentes, l'une qui attribuait en bloc à Numa tout ce qui constituait la base du droit religieux, l'autre qui attribuait à Ancus la rédaction des livres pontificaux. Cette dernière tradition devait être bien connue à Rome, puisque des imposteurs purent faire croire un instant que l'on avait découvert dans le tombeau de Numa les livres sacrés écrits par lui et ensevelis avec lui [1]. La condamnation et la destruction de ces livres apocryphes fit prévaloir l'autre tradition et imposa à tous les citoyens bien pensants le devoir de regarder les livres officiels comme l'œuvre authentique du législateur.

Des considérations historiques rendent plus probable encore l'hypothèse que nous défendons. Les guerres heureuses de Tullus Hostilius et d'Ancus lui-même avaient agrandi le territoire de Rome et concentré dans son sein la plus grande partie des populations naguère éparses autour d'elle. Ces Latins apportaient avec eux leurs dieux et leurs cultes particuliers, et, pour incorporer dans l'État ceux qui étaient jugés dignes de s'associer, comme troisième tribu (*Luceres*), aux destinées du peuple patricien, il fallut aussi donner droit de cité à leurs croyances; il fallut, peut-être malgré les pontifes qui fermaient leur collége aux nouveaux venus, élargir le cadre de

(1) Liv. XL, 29.

la tradition religieuse et la mettre à l'abri de toute altération ultérieure. Ce remaniement fut l'œuvre d'Ancus qui passe à juste titre, dans la légende, pour avoir continué l'œuvre de Numa.

En conséquence, sans apporter une rigueur mathématique dans un sujet qui n'en est pas susceptible, il semble que nous pouvons attribuer à l'époque caractérisée par le nom d'Ancus la rédaction des *Indigitamenta* et même du rituel dont il sera question plus loin. Quoi qu'il en soit, les *Indigitamenta* furent indubitablement rédigés avant que le contact des Hellènes eût altéré la simplicité grossière de la religion romaine : le nom d'Apollon, le premier dieu hellénique dont les Romains aient entendu parler, n'y était point consigné [1]. Ils restèrent confiés à la garde des pontifes, et c'est désormais dans l'enceinte de leur collége qu'il faut suivre les modifications du dogme soustrait, pour ainsi dire, à la circulation.

II.

Le recueil des *Indigitamenta* ne resta pas entre les mains des pontifes une lettre morte : ils étaient chargés de l'expliquer et d'y chercher des décisions canoniques toutes les fois que l'autorité civile ou les particuliers leur demandaient un conseil. Telle avait été l'intention de leur fondateur, « *ut esset quo consultum plebes veniret* [2] » ; ils devaient être les directeurs spirituels « ἐξηγηταὶ καὶ προφῆται [3] » de tous ceux qui faisaient appel à leurs lumières ; et le chef du collége habitait une maison publique pour montrer qu'il était à toute heure au service de ses concitoyens. Ce travail d'exégèse pratique devait infailliblement introduire dans la masse confuse des êtres divins

(1) Arn. II, 73. — (2) Liv. I, 20. Cf. Plut. *Num.* 9. — (3) Dion. II, 73.



une classification qui aidât la mémoire et dirigeât les recherches.

La classification la plus simple, et qui se trouve déjà dans l'antique formule des Fétiaux [1], partageait le monde divin, comme le monde visible, en trois sphères, celle des dieux supérieurs (*Superi*), celle des dieux souterrains (*Inferi*) [2], et la sphère des dieux terrestres ou moyens (*terrestres, medioxumi*) [3]. Cette division était la mieux appropriée à l'interprétation et à l'expiation des prodiges. Les croyants ne se permettent pas encore de comparer les dieux et de leur assigner des rangs; tout au plus osent-ils constater que les dieux célestes sont une source de vie et de fécondité (*Dii genitales*)[4], tandis qu'ils se peignent les dieux inférieurs sous les plus sombres couleurs (*Dii aquili*) [5].

C'est aussi aux temps primitifs qu'il faut attribuer la distinction des dieux *Indigetes* et des dieux *Novensiles* [6], (*Novensides*) [7]. Les premiers paraissent être les dieux indigènes du Latium; les derniers, une série de neuf dieux sabins [8] que Tatius avait importés à Rome et qui avaient pris place dans les *Indigitamenta*, mais sans perdre leur physionomie.

Les besoins de la pratique journalière firent de bonne heure ranger les divinités d'après le rôle qu'elles jouent dans la vie humaine : cet ordre est même celui que nous avons attribué aux *Indigitamenta* sous leur forme primitive; les Pontifes n'eurent qu'à donner un titre à chaque catégorie. Il y eut ainsi les dieux qui président à la vie intra-utérine, les dieux qui veillent sur l'enfance (*Præsides puerorum* [9], *Dii nutritores* [10]), ceux qui président aux noces

(1) Liv. I, 32. — (2) Aug. VII, 28. — (3) Varr., ap. Non. p. 144. Serv. *Æn.* III, 134. — (4) Ennius ap. Serv. *Æn.* VI, 764. Auson. *Perioch. Iliad.* IV. — (5) Martian. Cap. II, 164. Plac. *Gloss.* — (6) Arn. III, 38. 44. — (7) C. I. L. 178. (8) Varr. V, 74. — (9) Varr. ap. Non. p. 527. — (10) Eckhel. *D. N.* VII, p. 421.

(*Dii nuptiales*) et à l'union conjugale (*Dii conjugales*) [1] ; enfin les dieux de la mort. Tous les auxiliaires du laboureur furent appelés *Dii agrestes*. Enfin, les dieux qui veillaient sur la grande famille sociale furent appelés, comme les génies protecteurs des familles, *Dii penates*.

Plus tard, la science théologique, aiguisée par un levain de scepticisme, entreprit une classification fondée sur une analyse philosophique. Cette analyse dépassa le cadre borné des *Indigitamenta*, et traça quelques grandes lignes à travers la masse confuse des dieux indigènes et exotiques dont une grande partie, à cause de l'analogie de leurs attributs, s'étaient fondus les uns dans les autres, en mêlant tous les traits, communs et contradictoires, de leurs caractères, de manière à dérouter l'antiquaire le plus patient. Ce travail appartient à une époque qui sentait la foi lui échapper, et s'efforçait, pour la retenir, de la rendre raisonnable. Peut-être fut-il commencé avant Q. Mucius Scævola P. M., qui, en tout cas, prépara les voies à Varron.

Scævola distingua trois sortes de dieux, les dieux *civils* ou officiels (ceux des *Indigitamenta*) qu'il regarde comme des fictions utiles à la société ; les dieux *poétiques*, mythes scandaleux contre lesquels il s'indigne ; et les dieux *philosophiques* ou puissances de la nature, dont le culte constituerait la vraie religion, mais ne peut être introduit dans la vie civile, car, outre qu'il est trop abstrait et trop simple, il commencerait par détruire des superstitions utiles [2].

Varron reprit cette division en donnant d'autres titres à ces trois séries. Il traitait dans son ouvrage sur les *Antiquités*, 1° *de diis certis*, 2° *de diis incertis*, 3° *de diis selectis* [3]. Les dieux certains étaient les dieux des *Indigitamenta* : un texte de Servius ne permet aucun

(1) Aug. IV, 21. — (2) Aug. IV, 27. — (3) Aug. VI, 3.

doute à cet égard : « *Pontifices dicunt singulis actibus proprios deos præesse; hos Varro certos deos appellat* [1]. » Les dieux incertains comprenaient sans doute et ceux dont Varron ne pouvait déterminer la nature avec une précision suffisante, et tous les mythes poétiques également exclus des *Dii certi* et *selecti* [2]. Aussi, Varron avertissait-il qu'il ne prétendait nullement ramener à un système quelconque les éléments disparates accumulés dans ce livre : *Ego citius perduci possum, ut in primo libro quæ dixi in dubitationem revocem, quàm in hoc quæ perscribam omnia ad aliquam dirigam summam* [3]. Enfin, les dieux choisis étaient ceux qui avaient pris dans le culte public une plus large place précisément parce qu'ils symbolisent les grandes forces naturelles dont l'action incessante a plus particulièrement attiré l'attention des hommes. Varron se proposait de montrer, sous le voile de l'allégorie, la religion naturelle dont les *Dii selecti* n'étaient qu'une représentation symbolique ; aussi avait-il fait précéder ce livre d'une introduction, dans laquelle il traitait de la *théologie naturelle* [4].

Antistius Labeo, jurisconsulte du temps d'Auguste et théologien remarquable, avait une manière plus populaire de classifier les dieux ; il distinguait les puissances surnaturelles *bonnes* et *mauvaises* [5]. Les mauvaises se plaisent aux sacrifices sanglants et aux supplications lugubres ; les bonnes aiment les jeux et les banquets. La théologie était définitivement émancipée; elle se permettait de juger ses dieux.

Mais il est permis de douter que ces érudits aient consulté les *Indigitamenta* eux-mêmes, où ce polythéisme compliqué et surchargé d'additions postérieures se trou-

(1) Serv. *Æn.* II, 141. — (2) Aug. VII, 17, V. Preuner, *Muenchen. gelehrt. Anzeig.* 1859. p. 406, sqq. Preller, *Ræm. Myth.* p. 63. — (3) Aug. VII, 17. (4) Aug. *Ibid.* — (5) Aug. II, 11. Arn. VII, 23.

vait peut-être réduit à un dualisme composé des deux forces créatrices représentées dans les êtres vivants par les sexes, et où ils auraient pu surprendre à l'œuvre l'esprit étroit et formaliste qui façonna une multitude de dieux avec les débris méconnus du couple divin.

En effet, il est facile de s'apercevoir que tous les noms de divinités extraits des *Indigitamenta* ont la forme d'épithètes qui, comme nous l'avons déjà dit d'après Varron [1], étaient précédés de la dénomination de *Divus Pater* ou *Diva Mater*, réservée plus tard aux grandes divinités. Ces expressions de *Pater* et de *Mater* désignent simplement la nature divine et non un être particulier. Toutes les invocations des *Indigitamenta* s'adressaient donc à la divinité en général, considérée comme bornant son action à un effet spécial et limité. Aussi l'idée de la divinité, dans son sens le plus large, fut-elle résumée par le mot *Jupiter* (*Dju'-piter*) contraction de *Divus Pater;* et Varron trouvait encore ce titre appliqué à 300 divinités distinctes [2].

Mais cette distinction entre le nom de Dieu et l'épithète qui lui était appliquée était trop abstraite pour durer longtemps: le polythéisme commença en Italie, comme partout ailleurs, par la confusion entre l'attribut et la personne. La transformation des épithètes en dieux indépendants avait dû commencer longtemps avant la rédaction des *Indigitamenta*; elle se compléta sous l'œil et avec l'intervention des Pontifes qui, avec plus de science, auraient pu arracher l'idée de Dieu à la décomposition que lui faisait subir l'esprit analytique des Romains

A l'époque où les *Indigitamenta* furent écrits, le nombre des dieux était relativement peu considérable, et, par cette raison même, les attributs de chacun d'eux étaient multiples. Ces attributs furent exprimés, comme dans les lita-

(1) Aug. VII, 3. — (2) Tertull. *Ad Nat.* I, 10.

nies chrétiennes, par des épithètes dont la série, plus ou moins longue suivant l'importance du dieu, se déroulait à la suite de son nom. Comme chaque invocation faisait appel, non pas à toute la puissance du dieu, mais à une de ses facultés, l'épithète était, dans la pratique, beaucoup plus importante que le nom et fut employée isolément. Bientôt le souvenir de la relation qui existait primitivement entre le nom et ses qualifications se perdit et les dieux ouvrirent leurs rangs aux épithètes divinisées. Les Pontifes eux-mêmes furent complices de l'ignorance générale [1] et érigèrent en théorie théologique une erreur populaire : *Pontifices dicunt singulis actibus proprios deos præesse* [2].

Il serait intéressant de suivre au sein du collége des Pontifes la marche de la doctrine polythéistique, depuis la rédaction des *Indigitamenta* jusqu'à l'acceptation définitive de la théorie dont vient de parler Servius, mais nous en sommes réduits aux conjectures. L'intérêt personnel des Pontifes n'étant nullement en cause dans cette transformation du dogme, il est probable qu'ils laissèrent la tradition s'altérer entre leurs mains sans en avoir conscience, en un mot, qu'ils cessèrent eux-mêmes de comprendre les livres sacrés. Cette conjecture, qui paraît improbable au premier abord, puisqu'il s'agit d'une tradition vivante et perpétuellement mise en pratique, est justifiée par les nécessités qu'imposa au collége cette pratique incessante elle-même.

Les Pontifes, en effet, durent être amenés de bonne heure à préparer, pour leurs consultations théologiques, des extraits (*tabulæ*) du grand recueil 3, qui contenaient les détails les plus pratiques et permettaient, comme nous l'avons vu plus haut, de ranger les matières dans un ordre qui facilitait les recher-

(1) Ambrosch, *Stud.* p. 205. A. 42. — (2) Serv. *Æn.* II. 141. — (3) Ambrosch, *Religionsbucher der Rœmer*, p. 60-61.

ches. Dans ces extraits, les Pontifes ne transcrivirent que le nécessaire, c'est-à-dire les invocations et les épithètes qui en précisaient la portée, omettant les noms génériques des grandes divinités, noms assez connus d'ailleurs pour qu'il parût inutile de les répéter sans cesse. Le manuel remplaça les documents originaux, et si bien, que les plus doctes Pontifes et, après eux, les archéologues, s'en sont probablement contentés. Alors, le fil léger qui rattachait chaque attribut à un nom divin fut tout à fait rompu, et des débris des grands dieux se forma cette tourbe de *Dii minuti*[1], ces *plébéiens*[2] du monde invisible, dont se moque saint Augustin, et qui, selon son expression, avaient l'air de mettre le monde en exploitation, à la façon des petits fermiers d'impôts « *quasi minusculos vectigalium conductores*[3]. »

Un très-petit nombre d'adjectifs conservèrent, au moins aux yeux des doctes, leur caractère primitif : on reconnut encore *Janus* dans *Consivius*, parce que l'habitude d'invoquer Janus au commencement de toutes choses avait aidé la mémoire ; dans *Fluonia*, ou au moins dans *Lucina*, la grande *Juno* ; *Jupiter* dans *Centumpeda*, *Tigillus*, *Supinus*, *Ruminus* : les noms de *Bona Dea*, *Maia*, *Ops*, *Fauna*, *Fatua* étaient rapportés à *Terra*[4] ; le Tibre, *Divus Pater Tiberinus*, se retrouvait encore sous ses titres symboliques de *Coluber*, *Rumon*, *Serra*, *Terentus*[5] ; mais c'étaient là des exceptions que le progrès du polythéisme eût fait disparaître, si ce progrès n'avait été arrêté par la philosophie.

Les Pontifes n'étaient, du reste, que trop portés, par l'excès de leur scrupule, à subordonner l'idée de Dieu aux mots qui l'expriment, et à croire qu'une modification dans la lettre entraînait une modification de l'être divin.

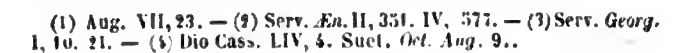
(1) Plaut. *Casin.* II, 5, 24. — (2) Aug. VII, 2. — (3) Aug. VII, 4. — (4) Macr. I, 12, 21. — (5) Serv. *Æn.* VIII, 63. 90. 95. 330.

Ils distinguaient soigneusement quatre dénominations de la terre, *Tellus*, *Tellumo*, *Altor*, *Rusor* [1], comme autant de dieux distincts ; dans leurs prières, ils avaient soin, après avoir prononcé le nom de la divinité qu'ils invoquaient, de comprendre dans une formule générale tous les noms qui pouvaient lui être attribués : (*Pontifices*) *sic precantur : Jupiter omnipotens, vel quo alio nomine appellari volueris* [2]; et, pour surcroît de précaution, ils concluaient par une invocation générale qui réparait tout oubli de détail [3].

Cette superstition de la lettre apparaît, d'une manière bien plus frappante encore, dans le culte rendu aux formes diverses d'un même dieu, reconnu unique dans son essence, et cependant assez différent de lui-même pour avoir plusieurs temples et plusieurs cultes particuliers. On voit même un Jupiter être jaloux des honneurs rendus à un autre Jupiter, et cela sous le règne d'Auguste [4] ! Cette naïveté montre que la personnalité la plus puissante, affirmée par la tradition qui lui avait conservé son nom générique, ne pouvait résister à cet instinct d'analyse qui brisait toutes les grandes idées et réduisait la religion et la morale à l'observance littérale de pratiques minutieuses.



Le polythéisme à Rome s'est donc formé par voie d'analyse abstraite, tandis que la Grèce, non moins fidèle à l'idée qu'elle se faisait de la divinité, multipliait ses dieux par voie de génération. La procréation divine est essentiellement étrangère à la mythologie romaine qui, tout en établissant un contact perpétuel entre le monde humain et le monde divin, les avait séparés par une barrière infranchissable ; et ce fait est d'autant plus remarquable que la distinction des sexes lui était au con-



(1) Aug. VII, 23. — (2) Serv. *Æn.* II, 351. IV, 577. — (3) Serv. *Georg.* I, 10. 21. — (4) Dio Cass. LIV, 4. Suet. *Oct. Aug.* 9..

traire familière et ne devait pas être omise dans les invocations. Cette distinction, admise pour tous les dieux connus, était aussi admise pour les dieux inconnus, et lorsqu'il s'agissait d'invoquer un de ces derniers, les Pontifes recommandaient les formules *Si Deus, si Dea es*[1], — *Sive Deo, sive Deæ*[2], — *Sive Mas, sive Femina*[3]. C'est que le sexe, chez les dieux romains, était purement symbolique; il représentait des forces qui n'avaient de réalité que dans la nature visible et n'agissaient point en dehors d'elle.

Cependant, l'idée de sexe entraînait l'idée d'union, et la tradition primitive, ou peut-être les travaux théologiques des Pontifes, conduisirent la mythologie jusque-là. Dans les anciens livres sacrés, au témoignage d'Aulu-Gelle[4], les dieux apparaissaient par couples composés chacun de deux puissances analogues : *Comprecationes deorum immortalium, quæ ritu romano fiunt, expositæ sunt in libris sacerdotum populi romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est: Luam Saturni*[5], *Salaciam Neptuni*[6], *Horam Quirini*[7], *Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Junonis, Moles Martis, Nerienemque Martis.* Varron, qui, il est vrai, voyait l'antiquité romaine à travers les idées grecques, allait jusqu'à dire que les anciens Romains avaient attribué aux dieux des mariages féconds : *et sexum et generationes deorum majores suos, i. e, veteres credidisse Romanos, et eorum constituisse conjugia*[8].

Il y avait là les éléments d'une théogonie, mais l'imagination italienne, dépourvue d'élan, ne chercha point dans

(1) Cato, *Re rust.* 139. — (2) Act. fratr. Arval. 1. 32. Gell. II, 28. — (3) Serv. *Æn.* II, 351. — (4) Gell XIII, 23. — (5) Cf. Varr. VIII, 36. Liv. VIII, 1. XLV, 33. Serv. *Æn.* III, 139. — (6) Cf. Cic. *Tim. Fragm. XI.* Pacuv. ap. Fest. p. 326. Serv. *Georg.* I, 31. *Æn.* I, 44. — (7) Cf. Enn. ap. Non. p. 120. Ovid. *Met.* XIV, 832 sqq. Plut. *Q. R.* 46. — (8) Aug. IV, 32.

des fictions gracieuses la solution de problèmes qu'elle ne se posait pas; elle acceptait le monde tel qu'il était, croyait toutes les divinités aussi anciennes que lui, puisqu'elle ne supposait pas qu'il eût pu exister un moment sans elles, et ne se demandait pas s'il était arrivé à son harmonie présente par une série de développements successifs que les Grecs représentaient par des générations divines. Comme elle avait partagé entre ses dieux le domaine entier de la nature, elle ne trouva plus d'idées nouvelles à personnifier, et les unions divines dont nous avons parlé restèrent stériles, parce qu'elle était épuisée [1]. Cependant on la voit, à l'époque historique, encouragée par le contact de la religion hellénique, essayer de créer des êtres divins par voie de génération anthropomorphique. Un élément nouveau, la monnaie d'argent, venait d'être introduit dans la vie sociale et n'était pas encore représenté dans le monde divin. Les Pontifes ajoutèrent aux *Indigitamenta* un dieu nouveau, *Argentinus*, qui passa pour le fils d'*Æsculanus* [2], parce que la monnaie de cuivre était plus ancienne que la monnaie d'argent. Cet essai de théogonie est un fait remarquable dans l'histoire de la religion romaine; il montre l'influence des idées grecques; il permet même de déterminer approximativement l'époque pendant laquelle cette influence s'est exercée avec quelque énergie. Dans les temps primitifs, la richesse, représentée par des têtes de bétail, venait de (*Jupiter*) *Pecunia;* lorsque le cuivre, brut ou monnayé, devint l'instrument d'échange, il y eut un dieu *Æsculanus*, mais indépendant de *Pecunia* [3]; plus tard, *Argentinus* est engendré par *Æsculanus;* en 217, la monnaie d'or attend un dispensateur, mais la sève théogonique est épuisée; *Argentinus* n'aura point de fils; les Pontifes eux-mêmes n'étaient plus assez croyants

(1) Ambrosch. *Stud.* p. 64. *A.* 111. — (2) Aug. IV, 21. — (3) Plin. XXXIII, 3, 13.

pour inscrire dans les *Indigitamenta* un *Deus Aurinus*.

La mythologie latine, qui refusait à ses dieux des hymens invisibles, devait rejeter encore avec plus d'énergie les unions entre les dieux et les hommes, qui sont le point de départ des légendes héroïques de la Grèce. On n'en trouve pas dans les traditions indigènes, et les efforts que firent les Grecs, quand ils écrivirent l'histoire de Rome, pour lui donner un passé héroïque, des ancêtres de race divine, trahissent les résistances d'une matière rebelle à l'anthropomorphisme. La légende vulgaire de la naissance de Romulus et de Rémus, inventée par Dioclès de Péparèthe[1] et accréditée par Fabius Pictor et Ennius[2], a fait oublier une foule d'autres légendes accumulées sur ce point obscur. L'une d'elles, fabriquée par un certain Promathion, a mieux conservé le caractère indigène. Le père des deux jumeaux n'est plus un dieu à forme humaine qui attend sa bien-aimée dans une grotte[3], mais un génie inconnu qui apparaît au foyer de Tarchetius et n'emprunte à la forme humaine que ce qui exprime le mieux ses désirs[4]. La naissance du second fondateur de Rome, Servius Tullius, est due à une intervention divine manifestée de la même manière[5], et Denys d'Halicarnasse donne cette légende pour une tradition indigène consignée « ἐν ταῖς ἐπιχωρίοις ἀναγραφαῖς. » Cœculus, le fondateur de Prœneste, était aussi le fils du foyer près duquel il fut trouvé[6], c'est-à-dire d'une puissance inconnue qui pouvait créer sans remplir les conditions matérielles nécessaires à la génération humaine.

Ainsi, le bon sens des peuples latins n'attribuait pas à des dieux incorporels des amours humains : si l'admiration

(1) Plut. *Romul* 3. — (2) Io. Vahlen, *Ennian. poes. reliq.* p. 9. xxviii sqq. — (3) Serv. *Æn.* I, 273. Cf. Ovid. *Fast.* III. 11 sqq. Stat. *Silv.* II, 252. — (4) Plut. *Romul.* 2. — (5) Dion. IV, 2. Ovid. *Fast.* 621 sqq. Plin. XXXVI, 70. Plut. *De Fort. Rom.* 10. — (6) Virg. *Æn.* VI, 678 sqq.

cherche à un grand homme une origine extraordinaire, elle peut lui donner un père divin, mais on ne voit qu'une étincelle créatrice qui allume mystérieusement une vie nouvelle, sans intrigues, sans tendresse, et sans volupté. C'est l'idée de la création appliquée à un cas particulier. Il resterait même à prouver que ce contact entre le monde divin et le monde humain n'a pas été produit par l'influence de la religion grecque. Quoi qu'il en soit, le sol romain est resté stérile en générations héroïques, et Scipion se trompait s'il espérait sérieusement se donner Jupiter Capitolin pour père [1].



La religion à Rome est donc adulte lorsque s'ouvre la période historique ; elle n'a plus dans son sein les éléments d'un développement ultérieur, car on ne peut considérer comme des additions sérieuses la création d'*Argentinus* et l'importance nouvelle attribuée à deux anciens dieux, *Locutius* et *Tutanus*, rajeunis par des surnoms nouveaux et devenus, le premier *Aius Locutius* pour avoir averti de l'approche des Gaulois (390), le second (*Tutanus*) *Rediculus* pour avoir forcé Annibal à rebrousser chemin (211) [2].

Il ne faudrait pas croire cependant qu'elle soit restée stationnaire et que le respect du passé l'ait garantie de toute innovation. Ce respect empêchait de retrancher, il ne défendait pas d'ajouter.

Le développement du dogme, à l'époque historique, est complétement dominé par l'influence grecque, qui ne s'exerça pas seulement à distance et par échange d'idées, mais qui s'implanta fortement au cœur de la tradition nationale et eut, avant l'ère républicaine, un organe officiel, les livres Sibyllins, auxquels on donnait la parole quand la science indigène se déclarait impuissante.

(1) Liv. XXVI, 19. XXXVIII, 58. — (2) Varr. ap. Non. p. 47. Plin. X, 43, 60. Paul. p. 283.



Le contact des deux peuples développa chez le moins civilisé l'esprit d'imitation, et le besoin de trouver des analogies entre les deux religions ; d'un autre côté, l'oracle Sibyllin ordonna d'importer à Rome des dieux helléniques ; de sorte que la religion romaine se développa de deux manières, en ornant ses propres divinités d'attributs nouveaux, et en accueillant des cultes exotiques. Elle allait perdre, dans ce développement anormal, son originalité, ses préférences et ses antipathies ; en acceptant l'anthropomorphisme, elle arrachait ses dieux aux mystérieuses profondeurs de l'inconnu, sans se douter qu'elle les livrait ainsi aux coups du scepticisme et qu'elle associait ses destinées à celles d'une religion expirante. Le recueil des croyances, les *Indigitamenta*, subsista toujours; mais ses dieux ne furent plus que de petits dieux (*minuti*), comparés à la brillante hiérarchie céleste qui se forma sur le modèle de la cour de l'Olympe.

L'Olympe romain, le Capitole, déblayé par Tarquin l'Ancien, vit s'élever un magnifique temple qui devait être désormais le centre visible du culte. La divinité, dans son sens le plus large, *Jupiter* (*Dius Pater*), y était représentée un sceptre à la main et ornée d'attributs qui établissaient sa primauté (*Jupiter Optimus Maximus*). Un autre temple, élevé sur le mont Albain à *Jupiter Latiaris*, devint le centre de la confédération latine. La toute-puissance du dieu, plusieurs fois manifestée, lui valut des surnoms nouveaux. Il s'appelait déjà, de temps immémorial, *Feretrius*, *Prædator*, *Stator* ; il reçut les titres de *Victor* (297) et plus tard d'*Invictus*, de *Salutaris*, d'*Hospitalis*. Les Romains de l'empire, exercés à l'adulation, lui prodiguèrent les épithètes : c'était un moyen indirect de glorifier César, le Jupiter terrestre, dont il était l'ami et le protecteur.

Ainsi nous trouvons *Jupiter Præses Orbis*, *Pacator Orbis*, *Sponsor Sæculi Augusti*, *Propugnator*, *Liberator*, *Depulsor*,

Vindex, Ultor, Conservator, Custos, Tutor, Tutator, Valens, Præstes, Obsequens, Fulgur, Fulgurator, Fulminaris. Plusieurs de ces titres sont des invocations improvisées, mais celles qui servirent de prétexte à la construction de temples prirent probablement place dans les livres officiels. Junon, qui trônait sur le Capitole à côté de Jupiter, reçut le nom de *Regina ;* elle dut à une circonstance inconnue (390) le surnom de *Caprotina* et à une révélation mystérieuse celui de *Moneta* (343). Enfin, sa sollicitude pour la famille des Césars lui valut les titres d'*Augusta* et de *Conservatrix.* Minerve a autant de surnoms que de temples : *Medica, Memor, Capta, Chalcidica.* Diane devient *Diana Victrix* sous Auguste : Mars, déjà connu sous les noms d'*Averruncus, Silvanus,* reçoit ceux de *Gradivus* (282) et d'*Ultor* (sous le règne d'Auguste). Vénus, dont le culte, d'après Cincius et Varron [1], n'existait pas encore au temps des rois, mais dont l'importance s'accroît à mesure que s'accrédite la légende qui en fait la mère des Romains, est invoquée comme *Victrix, Genitrix, Obsequens* (295), à l'époque de guerres du Samnium ; des prodiges ou des légendes lui font donner les titres de *Verticordia* (114) *Calva, Equestris.*

Ces additions sont encore jusqu'à un certain point un produit indigène. Les cultes importés directement de la Grèce modifièrent plus profondément la religion. La ville qui avait accueilli les livres Sibyllins ne pouvait fermer ses portes au dieu qui les avait dictés. Apollon fut d'autant plus facilement accueilli que son nom se prêtait à une interprétation latine, de sorte que, sous la forme *Apello,* ou même *Aperta* [2], il avait l'air d'un dieu latin chargé de protéger les hommes ou de leur dévoiler les secrets de l'avenir. Il reçut presque aussitôt le surnom de *Medicus*

(1) Macr. I, 12, 11 — (2) Macr. I, 17, 14. Paul. p. 22.

(*Pœan*) sous lequel l'invoquaient les Vestales [1], et qui lui valut un temple dans le Champ de Mars (429). Il se mit, comme les autres, au service des Césars, et devint un habitant du Palatin, *Apollo Palatinus*. Il parait plus tard avec le titre déjà banal de *Salutaris*, *Conservator*. Enfin la fantaisie des sculpteurs ou les pays d'où venaient ses statues lui fit donner les noms de *Sandaliarius*, *Tortor*, *Putius* (*Pythius*), *Rhamnusius*.

Hercule suivit Apollon (399) et ne tarda pas à devenir populaire, car, outre que ses exploits sont de ceux qu'apprécie le vulgaire, il absorba *Semo Sancus* et *Dius Fidius*. Le paysan vit en lui le gardien de ses champs et de ses troupeaux, *Hercules Silvanus*, *Custos*, *Tutor*, *Rusticus*, *Rusticellus*; les triomphateurs bâtirent des temples à *Hercules Victor;* les athlètes invoquèrent *H. Celer*, *Barbatus*; les soldats employés à exploiter des carrières, *H. Saxanus;* enfin, Hercule, objet de l'admiration universelle, *Defensor*, *Salutaris*, *Pacifer*, *Invictus*, *Sanctus*, tint le premier rang après Jupiter, lorsque Maximien-*Herculius* s'assit sur le trône à côté de Dioclétien-*Jovius*. Les Dioscures, Castor et Pollux, l'avaient probablement précédé à Rome : on leur attribuait la victoire du lac Régille (496) et, plus tard, on crut les voir apparaître encore dans la mêlée à Pydna (168) et à Vérone (101). Enfin l'immigration d'Esculape (204), de la Grande-Mère (203), l'altération du caractère primitif de Cérès, de Proserpine, de Flore, de Dis Pater, de Mercure, de Diane, sont des faits qui montrent assez l'influence des livres sibyllins sur la religion romaine. Nous parlerons dans un autre endroit des siècles de décadence et de l'invasion des divinités étrangères qui s'implantaient confusément dans l'empire. Ce n'était plus

(1) Macr. I. 17, 15.

une assimilation; c'était l'anarchie religieuse. Jusque-là, les dieux étrangers furent officiellement accueillis par l'État, et leurs noms durent être inscrits par les Pontifes au nombre de ceux qui avaient droit aux adorations des citoyens, avec une formule d'invocation. A côté des *Indigitamenta* de Numa, qui ignoraient le nom d'Apollon [1], se forma un nouveau recueil, grossi par des additions incessantes. Rome, en effet, n'empruntait pas à la Grèce seule. Ses armées rapportaient des dieux avec leur butin [2]. Les Romains voulaient avoir pour amis les dieux de leurs ennemis; aussi avaient-ils soin de leur offrir un asile à Rome; ils évoquaient les dieux des villes assiégées et acceptaient l'héritage religieux des peuples vaincus [3]. Enfin, les immigrations de familles ou de populations entières, en particulier, celles qui donnèrent naissance à la plèbe, importèrent une foule de cultes nouveaux dont quelques-uns passèrent dans la religion officielle.

Ces additions successives finirent par cacher aux yeux mêmes des pontifes les éléments de la religion primitive. Les anciens *Indigitamenta*, qui répondaient de moins en moins aux besoins de la science théologique, furent complétement oubliés, enfouis sous les extraits, les classifications, les additions et les travaux d'exégèse, compilation volumineuse dans laquelle les noms des dieux disparaissaient au milieu des gloses : *nomina deorum aut dearum, quæ illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt, singulis rebus propria dispertientes officia numinum* [4]. Saint Augustin comprend peut-être dans ces énormes volumes les ouvrages liturgiques dont il nous reste à parler et qui ont occupé, plus encore que les *Indigitamenta*, les loisirs laborieux des Pontifes.

(1) Arn. II, 73. — (2) Minuc. Felix, *Oct.* VI, 4. Tertull. *Ad Nat.* II, 17. Aug. *De Cons. Ev.* I, 12. — (3) Liv. V. 21. Plin. XXVIII, 9, 4. Macr. III, 9, 8. — (4) Aug. IV, 8.

CHAPITRE II.

RITUEL [1].

Nous avons vu que ce qu'on pourrait appeler le dogme, contenu dans les *Indigitamenta*, avait été confié à la garde des Pontifes. Le culte, plus exposé encore à s'altérer, ne pouvait conserver intact le système compliqué de ses observances sans une surveillance constante, guidée elle-même par une tradition précise. Or, dans l'esprit des Romains, la fidélité aux prescriptions liturgiques intéressait au plus haut degré la conscience. La forme extérieure du culte, loin d'être d'une importance secondaire, est au contraire la religion elle-même, ce qui la distingue de toutes les autres : *Sua cuique civitati religio est*, dit Cicéron, *nostra nobis* [2]. C'est qu'en effet, la croyance aux dieux est universelle, le culte seul est particulier à un peuple ; il est comme la langue que parle ce peuple en s'adressant aux dieux, et cette langue a ses délicatesses. Altérée, elle trahit une négligence coupable et irrite la divinité. Ce scrupule excessif, qui faisait de la religion romaine une étiquette laborieuse, est peut-être moins inintelligent qu'on ne le suppose : il montre que les Romains croyaient posséder un moyen infaillible d'attirer sur leur ville la bienveillance de la divinité, dont ils s'abstenaient de scruter la nature. L'important, pour eux, n'était pas de définir, mais d'utiliser ; la tendance pan-

(1) E. Lübbert, *Commentationes pontificales*. Berolin. 1859. — (2) Cic. *Pro Flacco*, 28.

théistique de leur foi leur ôtait l'aiguillon de la curiosité ; les invocations générales par lesquelles ils terminaient leurs prières donnaient aux lacunes de leur savoir l'excuse de leur bonne volonté ; il ne leur restait plus qu'à demander aux dieux, quels qu'ils fussent, de vouloir bien les protéger comme ils avaient protégé leurs pères, et à le leur demander de la même manière.

Aussi, le culte paraît avoir absorbé l'attention du législateur légendaire de Rome. La tradition n'attribue à Numa ni institutions politiques, ni théories dogmatiques : elle borne son rôle à l'organisation du culte. La législation religieuse des Romains aurait pu suffire, en effet, si elle avait été l'œuvre d'un homme, à occuper la vie entière de son auteur. Elle avait tout prévu, tout réglé. Il faut remonter à la loi mosaïque pour retrouver quelque part le même souci des détails, la même rigueur dans les prescriptions et la même foi dans leur efficacité : *Si Numæ Pompilii superstitiones revolvamus*, dit Tertullien [1], *si sacerdotalia officia et insignia et privilegia, si sacrificalia ministeria et instrumenta et vasa ipsorum sacrificiorum ac piaculorum et votorum curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam Judaicæ legis imitatus est?*

Une liturgie si compliquée ne pouvait se transmettre sans le secours de l'écriture. D'après Tite-Live, elle aurait été fixée à jamais par la plume de Numa : *Pontificem deinde Numam Marcium M. F. ex Patribus legit, eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit : quibus hostiis, quibus diebus, ad quæ templa sacra fierent* [2]. Nous préférons, pour des raisons exposées plus haut, et qui ont ici une application plus immédiate encore, rap-

(1) Tertull. *De præscr. hæret.* 40. Cf. Clem. Alex. I, 15 Euseb. *Præp. Ev.* VIII, 6. Ernst von Lasaulx, *Ueber die Bücher des Numa* —
(2) Liv. I, 20.

porter cette rédaction au règne d'Ancus. Mais le fait incontestable et le seul qui nous importe, c'est que les règles de la liturgie et le droit de veiller à leur exécution furent confiés au collége des Pontifes, interprètes souverains de la tradition. Ce fut là le point d'appui grâce auquel ils purent soulever et diriger une société décidée à rester à tout prix en paix avec le monde invisible.

La compétence universelle des Pontifes en matière de cérémonies religieuses [1] nous autorise à affirmer que le collége devait avoir sous la main les moyens de contrôler tout l'ensemble du culte public. Les rituels pontificaux ne se bornaient donc pas, comme les rituels spéciaux (*Libri Augurales* [2], *Augurum* [3], *Saliorum* [4]), à des instructions sur les cérémonies auxquelles les Pontifes coopéraient personnellement, mais indiquaient toutes les circonstances nécessaires à la validité de tous les actes religieux. Ce répertoire général des rites ne fut certainement pas l'œuvre d'un homme ni d'une époque ; il fut le résultat du travail de plusieurs générations sacerdotales qui précisaient la tradition et quelquefois y incorporaient discrètement des usages nouveaux. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, il est possible que les contemporains de Numa se soient abstenus de sacrifices sanglants [5] ; en tout cas, il parait certain qu'ils n'avaient point d'images plastiques de la divinité [6] ; au temps de Tarquin, sacrifices sanglants et statues étaient regardés comme partie intégrante du culte. Si la tradition a pu varier autant sur des points fondamentaux, quelles n'ont pas dû être les modifications de détail !

La meilleure analyse des livres liturgiques serait donc l'étude complète du culte romain. Mais notre plan est

(1) Cic. *Harusp. resp.* 9. *Leg.* II, 8. Val. Max. I, 1. — (2) Varr. V, 21. 33. 58. Cic. *Rep.* II, 31. — (3) Serv. *Æn.* III, 537. IV, 45. VIII, 95. — (4) Varr. VI, 14. — (5) Plut. *Num.* 8. Plin. XVIII, 2, 7. Cf. Dion. II, 74. V. Preller, R. *Myth.* p. 115. — (6) Varr. ap. Aug. IV, 31. Plin. XXXV, 12, 157. Plut. *ibid.* Tertull. *Apolog.* 25.

plus restreint. Oublions pour un moment la variété des divers actes religieux, consécrations, vœux, expiations... etc., dont nous aurons occasion de parler au chapitre suivant, et bornons-nous à remplir avec quelques rares débris de textes mutilés le cadre indiqué par Tite-Live : *quibus hostiis. quibus diebus, ad quæ templa sacra fierent.*

I

Le sacrifice, étant l'acte religieux par excellence, devait être réglementé avec un soin particulier. Rien, dans les nombreux détails de cette cérémonie, n'était indifférent ; le rituel ne pouvait laisser à la conscience du sacrificateur le soin d'en régler la forme extérieure, car, dans le système liturgique des Romains, l'efficacité des actes était attachée à leur forme ; le sacrifice était un hommage dont la tradition avait précisé l'étiquette, et l'intention n'excusait pas la moindre dérogation aux usages établis. Celui qui, avec la piété la plus profonde, eût immolé un taureau à Jupiter au lieu d'un bœuf, devait au dieu une expiation : *Si quis forte tauro Jovi fecerit, piaculum dato* [1].

I. Le choix des victimes fournissait la matière de plusieurs chapitres dont nous empruntons un aperçu à Cicéron : *Jam illud ex institutis Pontificum (et haruspicum) non mutandum est, quibus hostiis cuique deo, cui majoribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis* [2]. Cicéron oublie la couleur des victimes, aussi importante dans certains cas que l'âge et le sexe. Arnobe, qui allait chercher dans la cuisine des dieux païens de quoi faire rire à leurs dépens, nous a conservé, dans sa longue énumération des victimes et des manières de les accommoder, un certain nombre de termes techniques empruntés au rituel. Nous pourrons,

(1) Macr III, 11, 7. — (2) Cic. *Leg.* II, 12.

grâce à lui, non pas précisément restituer quelques pages des livres liturgiques, mais nous faire une idée de la langue qu'ils parlaient et de l'analyse scrupuleuse à laquelle ils soumettaient l'œuvre compliquée du sacrifice. En parlant du choix des victimes, le polémiste chrétien se demande si c'est par raison de santé que les dieux exigent une telle variété de viandes : *Quæ enim est causa ut ille tauris deus, hædis alius honoretur aut ovibus, hic lactentibus porculis, alter intonsis agnis, hic virginibus bubulis, capris ille cornutis, hic sterilibus vacculis, at ille incientibus scrofis, hic albentibus, ille tætris, alter fœminei generis, alter animantibus masculinis* [1]. Le rituel appelait les vaches stériles *hostiæ taureæ*, les vaches pleines *fordæ* [2] ; dans les brebis, il distinguait les brebis de deux ans (?), *hostiæ bidentes* (*bidennes* [3]), et, parmi celles-ci, les brebis de haute laine, *bidens altilanea* [4]. Les bêtes à cornes en général portaient le nom de *hostiæ arvigæ* [5] que nous verrons tout à l'heure employé dans un sens différent : le terme de *sacres* [6] désignait les cochons de lait. Les victimes de couleur sombre, particulièrement destinées aux dieux infernaux, étaient qualifiées de *hostiæ furvæ* [7]. Enfin, il y avait les victimes choisies (*eximiæ* [8]), les victimes qui n'avaient jamais porté le joug (*injuges* [9]), les victimes immolées avant une solennité pour l'annoncer et la préparer (*hostiæ præcidaneæ*), et les victimes substituées à celles qu'on jugeait insuffisantes (*hostiæ succidaneæ* [10]). Quant à la distinction des victimes en victimes dont on offrait la vie (*animales*) et victimes servant d'instrument de divination (*consultatoriæ* [11]), elle a un

(1) Arn. *Adv. nat* VII, 18. — (2) Serv. *Æn.* II, 140. — (3) Gell. XVI, 6, 13 Macr. VI, 9, 1-8. — (4) Serv. *Æn.* XII, 170. — (5) Varr. V, 98. — (6) Varr. *Re rust.* II, 4, 16. Plaut. *Men.* II, 2, 15 *Rud.* IV, 6, 4. — (7) Paul. p. 84. 93. Val. Max. II, 4, 5. Hor. *Od.* II, 13 21. — (8) Macr. III, 5, 1. — (9) Macr. III, 5, 5. — (10) Gell. IV, 6. — (11) Macr. III, 5, 1. Serv. *Æn.* IV. 56. V. Preller, *R. Myth.* p. 237, 1.

caractère trop général et trop philosophique pour appartenir aux vieux codes liturgiques de Rome qui d'ailleurs ne connaissaient point les sacrifices divinatoires importés d'Etrurie par les haruspices.

Le sacrifice proprement dit était l'objet de prescriptions sans nombre. Le mode d'immolation était précisé, car certaines victimes devaient être frappées de la hache ou du maillet, d'autres égorgées avec le couteau ; le coup mortel devait être porté à la partie supérieure ou inférieure du corps [1]. L'immolation terminée, le sacrificateur se livrait à une dissection minutieuse, pour offrir à la divinité les parties qui paraissaient lui plaire davantage (*partes præsiciæ* [2]). Quelquefois même, il composait avec ces parties de véritables mets, des hachis dont les noms bizarres, exhumés du rituel par Varron et Arnobe [3], sont pour nous à peu près incompréhensibles. Ces mystères pontificaux, comme les appelle Arnobe, auraient aujourd'hui plus que jamais besoin d'un commentaire qui s'est perdu avec les livres des grammairiens et des archéologues de l'antiquité. La langue sacrée donnait aux parties de la victime des noms qui n'appartenaient pas à la langue vulgaire : les entrailles s'appelaient *fendicæ*, *hiræ;* le ventre, avec ses enveloppes internes, *omentum;* les testicules, *polimina*; l'appareil des ruminants, *ærumnæ;* la queue du bœuf, arrosée de sang et saupoudrée de farine, *plasea* ou *palasea* ; la tranche découpée dans la cuisse du bœuf, *caro strebula* [4]*;* la poitrine, *ruma* ; la queue avec un morceau de chair à sa base, *offa penita* [5]; le morceau de foie (?) ajouté comme appoint aux parties offertes, *augmentum* [6]. Les diverses préparations aimées des dieux (*farcimina*) étaient les *apexabones* [7] ou intestins grêles farcis, les *hirciæ*, *silicer-*

(1) Serv. *Georg.* III, 492. — (2) Arn. VII, 25. — (3) Arn. VII, 24. — (4) Varr. VII, 67. — (5) Fest. p. 244. Arn. VII, 24. — (6) Varr. V, 112. — (7) Varr. V, 111.

nia, *longabi*, boudins remplis, les uns de sang de bouc, les autres de poumon haché; les *tædæ*, gonflées de saindoux ; les *næniæ*, partie qu'Arnobe désigne par une périphrase — *intestini perrectio per quam proluvies editur succis perexsiccata vitalibus*. De certaines victimes on n'offrait que la partie postérieure jusqu'à la queue exclusivement (*caviares hostiæ* [1]). Enfin, les unes étaient grillées au moyen de broches, les autres cuites dans une chaudière. Le terme d'*arvigæ hostiæ* qui désigne ces dernières est expressément cité par Varron comme appartenant aux livres pontificaux [2].

11. La victime ne composait pas seule tout le sacrifice ; les Romains semblaient vouloir confondre dans une même offrande les tributs de tous les règnes de la nature, et ils joignaient aux chairs des animaux la fleur de farine, la plus pure des productions végétales, et le sel, symbole de l'incorruptibilité. La tradition prétendait même, comme nous l'avons dit tout à l'heure, que la religion primitive ne connaissait pas les sacrifices sanglants et ne prescrivait que la consécration des fruits de la terre. Cette affirmation exagérée montre assez que le rituel attribué à Numa accordait une large place aux préparations connues sous le nom générique de *liba* ou gâteaux sacrés. La confection de ces *liba* était soumise à des règles si nombreuses qu'il fallut pour les appliquer des employés spéciaux (*fictores* [3]) dont on faisait remonter l'institution jusqu'à Numa. La préparation de la *mola salsa* (*mola casta salsa*, *far pium* [4]) peut donner une idée des détails dans lesquels entrait la législation sacrée. La *mola salsa*, composée de farine et de sel, était l'accessoire obligé de tous les sacrifices publics [5], et c'est elle

(1) Paul. p. 57. — (2) Varr. V, 93. — (3) Enn. ap. Varr. VII, 43, 44. Orelli, 931. 2281. 2458. — (4) Plin XVIII, 2. Serv. *Ecl*. VIII, 82. Fest. p. 158. Paul. p. 110. Non. Marc. p 223. Arn. VII, 26. — (5) Plin XXXI, 41. Plut. *Num*. 14.

qui a fait donner à l'acte du sacrifice le nom d'*immolatio*. Les épis dont le grain devait fournir la farine étaient cueillis du 7 au 14 mai par les trois plus âgées des vestales, qui se succédaient alternativement de jour en jour dans ce pieux office. Toutes les vestales s'occupaient ensuite de les sécher, de les égrener, de les griller, et de préparer la farine. Trois fois l'an, le jour des *Lupercalia* (15 févr.), le jour des *Vestália* (9 juin) et aux Ides de septembre (13 sept.), les vestales confectionnaient le précieux gâteau dont elles devaient approvisionner les sacrifices publics. Elles mélangeaient à la farine du sel dont la préparation n'avait pas été moins longue, car il avait fallu le broyer dans un mortier, le soumettre, dans un vase d'argile luté avec du plâtre, à la chaleur d'un four, découper la masse fondue avec une scie de fer, et l'humecter, jusqu'au jour de son emploi, avec une eau courante, ou du moins une eau qui n'eût point été emprisonnée dans des tuyaux.

Nous ne connaissons guère que les noms des gâteaux ou *liba* cités par Arnobe, Festus et Paulus, tels que : *africia*, *gratilla*, *catumeum*, *conspolium*, *cubula*, *pastillum*, *glomus*, *subucula*, *turunda*, *summanalia*, *arculata*, etc. Les *salsamina* étaient composés de quatre espèces de farine. Les *suffimenta*, que l'on offrait aux dieux au moment de mettre les raisins sous le pressoir, étaient fabriqués avec des fèves et du millet délayés dans du moût. Une espèce de gâteaux, très-employés dans les sacrifices, étaient désignés par le nom de *fercta;* d'autres, qui affectaient la forme de tablettes réunies par une bande transversale, s'appelaient *strues*, d'où le nom de *struferctarii* donné à ceux qui les portaient dans les sacrifices. On offrait également aux dieux des bouillies (*pultes*), parmi lesquelles Arnobe cite celles qu'on appelait *fitilla* et *frumen*, et Festus les *pultes refrivæ* ou bouillies de fèves. Quelquefois même les produits de la

terre s'offraient à l'état naturel, comme, par exemple, les premiers épis de blé (*præmetium*) que les laboureurs offraient à Cérès en commençant la moisson.

Le vin introduit dans le culte par Numa [1], et qui figure si souvent dans les sacrifices, était quelquefois désigné par des noms particuliers. Ainsi, le vin doux que les vignerons offraient à Liber pour la conservation de leurs vignes, de leur vin et de leurs tonneaux, s'appelait *sacrima* [2]; les libations en usage à la fête des *Vinalia* empruntaient leur nom au vase (*calpar*) [3], qui contenait le vin destiné au sacrifice. Enfin, dans toutes les libations, le vin une fois répandu était qualifié par le rituel d'*inferum* [4], parce qu'il se trouvait sous le bord de la patère, d'où il avait été épanché. On sait avec quel scrupule le rituel exigeait que l'eau, symbole de pureté et instrument de purification, fût pure elle-même. Cet élément jouait un si grand rôle dans le culte de Vesta que les vestales sont toujours représentées dans les légendes, sur les monuments et même dans l'histoire, avec un vase à puiser de l'eau [5]. L'eau employée dans les sacrifices devait être de source, et le rituel pouvait même imposer l'obligation de la puiser à une source déterminée : ainsi, l'eau nécessaire au culte de Vesta devait être prise, à Rome, dans la fontaine d'Egérie [6], à Lavinium, dans le Numicius [7]; l'eau limpide et pure de la fontaine de Juturne, au Champ-de-Mars, était prescrite pour tous les sacrifices [8]. L'eau *lustrale* appartient également aux anciens usages du culte romain. Cette épithète et celle d'*arferia* [9], donnée à l'eau répandue en l'honneur des morts, sont les seuls termes spéciaux que nous ayons conservés de cette partie du code liturgique.

(1) Plin. XIV. 12, 14. — (2) Paul. s. v. Fest. *Sacrific.* — (3) Paul. s. v. — (4) Paul. s. v. — (5) Plut. *Num* 13. Suid. Νουμᾶς. Tac. *Hist.* IV, 53. — (6) Plut. *Num.* 13. — (7) Serv. *Æn.* VII, 150. — (8) Serv. *Æn.* XII, 139. — (9) Paul. s. v.

Ajoutons-y une rubrique relative aux ablutions, extraite du rituel par Fabius Pictor et conservée par Nonius : *Aquam manibus pedibusque dato, polubrum sinistra manu teneto, dextera vasum cum aqua*[1]. Le lait, que l'on offrait particulièrement à *Rumina*, *Pales*, *Silvanus*, à *Cunina*, aux *Camenæ*[2], ne paraît point avoir eu de noms particuliers dans la langue sacrée. Les offrandes de fleurs sont d'importation grecque.

III. La forme, le nom et l'usage des instruments du sacrifice, couteaux, haches, vases sacrés, étaient fixés par la législation religieuse. Les grammairiens nous ont conservé un certain nombre de termes techniques empruntés au rituel. Nous connaissons par Festus le couteau des Pontifes et des Flamines, la *secespita* — *cultrum oblongum, manubrio rotundo, eburneo, solido, vincto ad capulum auro argentoque, fixum clavis æneis, ære Cyprio*[3]. Le *clunaclum*[4] est moins connu ; ce mot n'est peut-être qu'un nom vulgaire qui rappelle la manière dont on portait l'instrument. La hache dont les Pontifes se servaient dans les sacrifices s'appelait, d'après Cincius, *scena* ou *sacena*[5]. Le *molucrum*[6] était un bloc de bois carré sur lequel on découpait la victime. Quant au *culcitulus*[7] ou petit bâton dont parlaient les livres liturgiques, il est difficile d'en deviner l'usage.

Les vases sacrés, au temps de Numa, étaient tous en argile[8]. Par respect pour la tradition, le temple de Vesta n'en eut même jamais d'autres[9], et Cicéron avait raison de dire que ces poteries lui en avaient appris plus long sur les coutumes religieuses des ancêtres que les dissertations des stoïciens. Le rituel

(1) Non. p. 544. — (2) Non. p. 167. Plut. *Q. R.* 57. — (3) Fest. s. v. — (4) Paul. s. v. — (5) Fest. s. v. — (6) Fest. s. v. — (7) Paul. s. v. — (8) Cic. *Nat. Deor.* III, 17. *Paradox.* I, 2. — (9) Val. Max. IV, 4, 11.

primitif ne connaissait donc que les vases de terre ou de bois, mais rien n'empêche d'admettre qu'il contenait déjà les noms appliqués plus tard à des vases de métal. Le bronze, l'or, l'argent se substituèrent en partie à l'argile; mais les Pontifes, en permettant cette petite infidélité à l'usage, conservèrent aux vases sacrés leur forme et leur nom traditionnels. La plus grande partie d'entre eux servait aux libations. Tels étaient le *simpulum* ou *simpuvium*, d'un usage si général que les dévotes s'appelaient *simpulatrices* [1]; la *patera* qui devint plus tard l'insigne des Epulons [2]; la *capis* (*capula*, *capedo*, *capeduncula*) [3] que l'on retrouve souvent à côté du nom de Numa; le *guttus* qui permettait de verser le vin goutte à goutte; enfin des vases dont nous ne connaissons que les noms, *calpar*, *arferia*, *culurnium*, *athanuvium*. La *lepesta* était particulière au rit sabin [4]. On désignait sous le nom de *favissæ* de grands vases remplis d'eau lustrale et placés à l'entrée des temples. Les aiguières et bassins à laver, *malluvium*, *pollubrum*, sont souvent cités dans les fragments du rituel. Les vestales puisaient l'eau nécessaire à leurs sacrifices dans un vase appeló *futile* [5] qui ne pouvait se tenir debout, parce que la règle défendait de poser à terre l'eau destinée à Vesta. Nous ne savons ce qu'étaient les *briæ* dont parle Arnobe. Quant au *scyphi* ou coupes et aux *acerræ* ou boites à encens, le nom grec des premiers et l'usage des autres montrent assez qu'ils n'appartiennent pas au culte primitif.

La forme de l'autel n'était point indifférente; les règles liturgiques distinguaient avec soin le grand autel, *altar* (*alta-ara*), l'autel proprement dit, *ara*, et

(1) Paul. p. 44. Varr. V, 124. Schol. Juv. VI, 343. — (2) Varr. V, 122. Ovid. *Met.* IX, 160. Borghesi, *Œuvres*, I, p. 150. — (3) Varr. V, 121. Paul. s. v. Cic. *Parad.* I, 11. *N. D.* III, 17. *Rep.* VI, 2. — (4) Varr. V, 123. Non. p. 547. — (5) Serv. *Æn.* XI, 339.

l'autel élémentaire ou foyer (*focus*), comme l'indique ce passage du traité de Serv. Fabius Pictor sur le droit pontifical, évidemment extrait du rituel : *Exta porriciunto, dis danto, in altaria aramve focumve eove quo exta dari debebunt* [1]. Non moins sacrées que les autels étaient ces tables sur lesquelles on offrait aux dieux des banquets, des libations, ou même des sacrifices [2], et qui étaient employées dans les plus anciens cultes de Rome (*mensæ curiales, anclabres* [3]).

Nous ne savons si Numa avait affecté aux cérémonies religieuses les ornements et linges que nous retrouvons employés plus tard. L'usage d'orner les victimes, les sacrificateurs et même les temples avec des bandeaux (*infulæ*) garnis de rubans (*vittæ*), semble porter un caractère archaïque, et l'habitude de prier la tête voilée, traditionnelle en Italie [4], peut faire croire que le voile de lin (*capital*), mentionné par Paulus, figurait également dans la partie la plus ancienne du rituel. D'autre part, l'antiquité attribuée par la tradition à l'école sacerdotale de Gabies [5] ne permet pas de douter que le *cinctus Gabinus*, usité dans les circonstances les plus solennelles, telles que la fondation des villes et la *devotio*, n'ait été prescrit par Numa. Le *suffibulum* doit être aussi ancien que le culte de Vesta. La règle bizarre qui ordonnait de sacrifier à *Fides* la main droite enveloppée d'une étoffe blanche nous est donnée comme formulée par Numa [6].

IV. Enfin, comme toute offrande était nécessairement accompagnée d'une invocation — *quippe victimas cædi sine precatione non videtur referre, nec deos rite consuli* [7], — le rituel devait préciser les formules obligatoires pour chaque espèce de sacrifices. Ces formules étaient-elles

(1) Macr. III, 2, 3. — (2) Macr. III, 11, 15. Serv. *Æn.* VIII, 279. — (3) Paul. p. 64. 77. Dion. II, 50. — (4) Serv. *Æn.* III, 407. — (5) Dion. I, 84. Plut. *Rom.* 6. — (6) Liv. I, 21. Serv. *Æn.* I, 292. — (7) Plin. XXVIII, 2.

les mêmes que celles des *Indigitamenta?* Si l'on songe que les unes comme les autres avaient pour but de demander l'assistance des dieux dans un but déterminé, et que l'efficacité des prières tenait essentiellement à leur forme, il paraît extrêmement probable que les termes employés dans les formules du rituel étaient empruntés aux invocations des *Indigitamenta.* Il suffisait d'introduire dans les formules-types fournies par les *Indigitamenta* la mention des offrandes présentées par l'impétrant pour obtenir les oraisons contenues dans les quelques pages du rituel que nous allons citer d'après Caton. L'authenticité de ces pages n'est pas douteuse. Lorsque, dans son ouvrage sur l'agriculture, Caton enseigne aux paysans les prières qui ont le pouvoir d'écarter de leurs champs et de leurs étables les mauvaises influences, il est évident qu'il n'invente pas le cérémonial et les paroles sacramentelles, mais qu'il les prend aux sources mêmes, dans le rituel pontifical [1]. Du reste, Caton, qui ne fut jamais pontife, connaissait parfaitement la liturgie nationale, et il y a une allusion à ses études théologiques dans son discours pour les Lusitaniens : *Ego me nunc volo jus pontificium optime scire, jamne ea causa pontifex capiar* [2] *?*

Voici, d'après Caton, le cérémonial du sacrifice de la *porca præcidanea,* offert à Cérès au commencement de la moisson. C'est un extrait du rituel inséré dans le catéchisme du laboureur. Les termes techniques particuliers à la langue sacrée y ont été conservés :

Priusquàm messim facies porcam præcidaneam hoc modo fieri oportet. Cereri porca præcidanea, porco fœmina, priusquam hasce fruges condantur, far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium; thure vino Jano Jovi Junoni præfato. Priusquam porcum fœminam immolabis, Jano struem commoveto sic :

(1) V. Lübbert, p. 8. — (2) Gell. I, 12.

« Jane Pater, te hac strue commovenda bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiæque meæ. »

Ferctum Jovi moveto et mactato sic :

« Jupiter, te hoc fercto obmovendo bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiæque meæ. Mactus hoc fercto. »

Postea Jano vinum dato sic :

« Jane Pater, uti te strue commovenda bonas preces bene precatus sim, ejusdem rei ergo macte vino inferio esto. »

Postea Jovi sic :

« Jupiter, macte fercto esto, macte vino inferio esto. »

Postea porcam præcidaneam immolato. Ubi exta prosecta erunt, Jano struem commoveto, mactatoque idem uti prius obmoveris. Jovi ferctum obmoveto, mactatoque item uti prius feceris. Item Jano vinum dato, ità uti prius datum ob struem odmovendam, et ferctum libandum. Postea Cereri exta et vinum dato [1].

Caton suppose que ses lecteurs connaissent assez cette dernière partie du sacrifice et se dispense d'entrer dans de plus amples détails. Nous y perdons la teneur des prières adressées à Cérès.

La purification ou *lustration* des champs est une cérémonie non moins compliquée.

Agrum lustrare sic oportet. Impera suovitaurilia circumagi.

« Cum divis volentibus, quodque bene eveniat, mando tibi Mani uti illace suovitaurilia fundum agrum terramque meam quota ex parte sive circumagi sive circumferenda censeas, uti cures lustrare. »

(1) Cat. *De rust.* 134.

Janum Jovemque vino præfamino, sic dicito :

« *Mars Pater, te precor quæsoque uti sies volens propitius mihi domo familiæque nostræ quojus rei ergo agrum terram fundumque meum suovitaurilia circumagi jussi ut tu morbos visos invisosque vidvertatem vastitudinemque calamitates intemperantiamque prohibessis, defendas averruncesque, utique tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire beneque evenire sinas, pastores pecuaque salva servassis, duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiæque nostræ. Harumce rerum ergo fundi terræ agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo sicuti dixi macte hisce suovitaurilibus lactentibus immolandis esto. Mars Pater, ejusdem rei ergo macte hisce suovitaurilibus lactentibus esto.* »

Item cultro facito struem, et fertum uti adsiet. Inde obmoveto. Ubi porcum immolabis, agnum vitulumque, sic oportet :

« *Ejusque rei ergo macte hisce suovitaurilibus immolandis esto.* » Caton fait remarquer ici que le cérémonial défend de prononcer le nom de Mars et de désigner séparément les victimes. (*Nominare vetat Martem neque agnum vitulumque*) [1].

Comme il peut arriver que le sacrificateur ait des doutes sur la validité du sacrifice ou d'une partie du sacrifice, le rituel ajoute :

Si minus in omnes litabit, sic verba concipito :

« *Mars Pater, si quid tibi in illisce suovitaurilibus lactentibus, neque satisfactum est, te hisce suovitaurilibus piaculo.* »

Si uno duobusve dubitaverit, sic verba concipito :

« *Mars Pater, quod tibi illace porco neque satisfactum est, te hace porco piaculo.* »

(1) Cat. *Re rust.* 141. Cf. Tibull. II, 1.

Le respect dont la religion entourait les bois sacrés ne permettait pas d'y toucher, même pour les élaguer ou pour bêcher le sol, sans une expiation préalable dont voici le rit :

Lucum conlucare Romano more sic oportet. Porco piaculo facito. Sic verba concipito :

*« Si Deus, si dea es quojum illud sacrum est, uti tibi jus siet porco piaculo facere * [illiusce sacri coercendi ergo]. Harumce rerum ergo sive ego sive quis jussu meo fecerit uti id recte factum siet. Ejus rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi domo familiæque meæ liberisque meis. Harumce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto. »*

*Si fodere velis, altero piaculo eodemque modo facito. Hoc amplius dicito « * [operis faciundi causa] » : tum opus quotidie per partes facito : si intermiseris, aut feriæ publicæ aut familiares intercesserint, altero piaculo facito* [1].

Caton prescrit encore des sacrifices pour les bœufs à *Mars Silvanus* et à *Jupiter Dapalis*, ainsi nommé parce que les laboureurs lui offraient un banquet (*daps* [2]) à l'automne et au printemps.

Le cérémonial est réglé ainsi qu'il suit :

Jovi Dapali culignam vini quantum vis polluceto. Cum pollucere oporteat, sic facies :

« Jupiter Dapalis, quod tibi fieri oportet, in domo familia mea culignam vini dapi, ejus rei ergo macte hac illace dape pollucenda esto. »

Manus interluito. Postea vinum sumito :

« Jupiter Dapalis, macte istace dape pollucenda esto. Macte vino inferio esto. »

(1) Cat. *Re rust.* 139-140. — (2) Paul. s. v. Serv. *Æn.* VIII, 175.

Vestæ, si voles, dato. Daps Jovi assaria pecuina, urna vini Jovi caste. Profanato sine contagione[1].

On reconnaît dans ces extraits les termes techniques de la liturgie (*sacrificalia verba*[2]), tels que : *porricere, pollucere, litare*, etc., les euphémismes traditionnels imaginés pour écarter les mots de mauvais augure (comme *cædere, consumere, cremare*, généralement remplacés par *agere, facere, immolare, mactare, cultros supponere, adolere*[3]), la prolixité solennelle et cauteleuse, les longues énumérations, l'accumulation des synonymes et les répétitions fréquentes qui caractérisent la langue des transactions. Du reste, si la science et la piété de Caton ne paraissaient pas garantir suffisamment la fidélité de sa transcription, nous pourrions rappeler que la formule usitée pour les libations nous a été conservée également par Arnobe[4], qui cite Trebatius, et par Servius. Ce dernier ajoute même qu'elle se lit dans les livres pontificaux : *In Pontificalibus sacrificantes dicebant deo : « Macte hoc vino inferio esto*[5]. » Tout au plus pourrait-on soupçonner Caton d'avoir rajeuni certains mots archaïques qui n'avaient plus de sens dans la langue de son temps. Ainsi le terme de *Marspedis*[6], que le savant augure Messalla ne pouvait interpréter, a été sans doute remplacé dans la prière des *Suovetaurilia* par *Mars Pater ;* l'énumération des fléaux a subi également quelques modifications ; d'après Festus[7], la formule primitive contenait les mots suivants : « *Avertas (pesestatem) morbum mortem labem nebulam impetiginem.* »

Nous ne possédons que quelques débris des autres invocations. Nous savons seulement que le sacrificateur, aux *Agonalia*, avant de frapper la victime, demandait

(1) Cat. *Re rust*. 232. — (2) Macr. III, 2, 1. — (3) Serv. *Æn*. 704, 1, IV, 57, VI, 248. — (4) Arn. VII, 31. — (5) Serv. *Æn*. IX, 641. — (6) Fest. s. v. — (7) Fest. s. v. *Pesestas*.

l'assentiment des assistants en disant : « *Agone?* »[1], et ne consommait le sacrifice qu'après avoir entendu la réponse « *Hoc age!* » ; que, après une déclaration de guerre, le général se rendait dans la Regia et secouait les armes de Mars en s'écriant : « *Mars, vigila!* [2] » ; qu'à certains jours les vestales adressaient une exclamation analogue au *Rex Sacrorum* [3]; que, dans les banquets symboliques (*pulvinaria*), dont on peut faire remonter l'institution aux temps primitifs [4], le P. M. disait, en s'adressant aux convives divins : « *Vigilas ne, Deum gens?* »[5] ; que, en général, les sacrifices commençaient par une prière à Janus [6] et peut-être par un avertissement de l'assistance au sacrificateur : « *Da quod debes de manu dextra aris* [7] ». Le temps a dispersé tous ces textes sacrés (*certæ precationes*), si scrupuleusement conservés et tant de fois dictés dans les sacrifices publics par les gardiens de la tradition. Comme son fondateur légendaire, le paganisme romain a emporté dans sa tombe le secret de ses entretiens avec les dieux.

II

Outre ces règles relatives à la matière et au mode du sacrifice, le rituel, à propos de chaque solennité, devait préciser le temps et le lieu assigné à chacune d'elles — *quibus diebus, ad quæ templa sacra fierent.* La liste des féries et des temples, assez bornée dans le principe, fut grossie d'âge en âge par des additions successives dont nous trouverons l'occasion de parler, en suivant le développement du culte dans les commentaires pontificaux.

La rédaction primitive du rituel, attribuée à Numa, ne s'occupait évidemment que des fêtes antiques dont l'o-

(1) Varr. VI, 12. Ovid. *Fast.* I, 322. Sen. *Controv.* II, 11. Plut. *Num.* 14. *Coriol.* 25. — (2) Serv. *Æn.* VIII, 3. — (3) Serv. *Æn.* X. 228. — (4) Preller, *R. Myth.* p. 114. 433. — (5) Serv. *Æn.* II, 148. — (6) Aur. Vict. *Orig.* 3. — (7) Serv. *Æn.* VIII, 106.

rigine se confondait avec celle de Rome. Les fêtes à date fixe étaient au nombre de 45, réparties ainsi qu'il suit dans le calendrier :

IANVARIUS.

9. *Agonalia*
11. 15. *Carmentalia*

FEBRVARIVS.

15. *Lupercalia*
17. *Quirinalia*
21. *Feralia*
23. *Terminalia*
24. *Regifugium*
27. *Equiria* (*Mamuralia*)

MARTIVS.

14. *Equiria*
17. *Liberalia* (*Agonalia*)
19. *Quinquatrus*
23. *Tubilustrium*

APRILIS.

15. *Fordicidia*
19. *Cerialia*
21. *Parilia*
23. *Vinalia*
25. *Robigalia*

MAIVS.

9. 11. 13. *Lemuria*
21. *Agonalia*
23. *Tubilustrium*

IVNIVS.

9. *Vestalia*
11. *Matralia*

QVINTILIS.

5. *Poplifugia*
19. 21. *Lucaria*
23. *Neptunalia*
25. *Furrinalia*

SEXTILIS.

17. *Portunalia*
19. *Vinalia* (*rustica*)
21. *Consualia*
23. *Volcanalia*
25. *Opiconsiva*
27. *Volturnalia*

OCTOBER.

11. *Meditrinalia*
13. *Fontinalia*
19. *Armilustrium*

DECEMBER.

11. *Agonalia*
15. *Consualia*
17. *Saturnalia*
19. *Opalia*
21. *Angeronalia* (*Divalia*)
23. *Larentinalia*

Il faut y ajouter les fêtes mobiles, telles que les féries *Latines*, *Sementives*, les *Paganalia*, les *Compitalia* et les cérémonies que chacun accomplissait pour son compte, comme la *lustration* des champs dont Caton nous parlait tout à l'heure. — La fête du *Septimontium*,

quoique particulière aux *montani* [1], devait figurer dans le rituel ; car elle avait été à l'origine une fête publique. Enfin, les sacrifices offerts sans le concours actif du peuple, mais par ses prêtres et en son nom, tels que le sacrifice dû à Jupiter le jour des Ides, à Junon et à Janus Junonius le jour des Kalendes, l'hommage perpétuel rendu à Vesta, faisaient également partie du culte public.

Les lieux sacrés désignés comme le théâtre des solennités primitives sont pour la plupart des bocages (*luci*), des autels en plein air au Champ-de-Mars, sur le Comitium, dans les carrefours, l'antre Lupercal. Rome n'avait d'autres édifices religieux que les *Curies* et quelques *atria*, destinés à abriter les images symboliques de la divinité ou les instruments du culte. Tels étaient l'*atrium Vestæ*, l'*atrium Regium* ; sur le *Palatin*, l'*atrium Sutorium* dans lequel avait lieu la cérémonie du *Tubilustrium*, c'est-à-dire la purification des trompettes sacrées et probablement des *litui* ainsi que des *ancilia*.

Plus tard, d'autres habitudes s'introduisirent dans le culte. Les Romains, à l'exemple des Étrusques et des Grecs, élevèrent aux dieux des temples et des statues. Il fallut accommoder les cérémonies aux exigences du goût nouveau : des divinités inconnues jusque-là, ou transformées par une épithète nouvelle, furent accueillies dans la cité ; il fallut leur composer un cérémonial, ce que la liturgie catholique appellerait un *office ;* des innovations mêmes qui sembleraient complétement étrangères à la religion entraînaient des remaniements ou exigeaient des additions au rituel. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, lorsque les Romains se donnèrent une marine, les Pontifes durent adapter à la lustration de la flotte [2] le cérémonial de la

(1) Varr. VI, 24. — (2) Liv. XXXVI, 42. Appian. *B. C.* V, 96.

lustration des armées : ils décidèrent que les entrailles des victimes seraient portées dans des barques autour de la flotte et qu'une partie serait jetée dans la mer. La formule des invocations fut modifiée en conséquence. Les Pontifes agirent dans ces circonstances en vertu de l'autorité qu'ils tenaient de leur fondateur et d'après les principes de la science théologique qu'il leur avait léguée. Ils n'eurent pas besoin de supposer des entretiens avec les dieux : la révélation primitive, qui donnait à la loi religieuse son autorité, suffisait pour recommander aux consciences le développement régulier de cette loi.

Mais les archives pontificales contenaient des documents plus intéressants à étudier que le rituel. Le rituel formulait purement et simplement les prescriptions obligatoires ; les additions mêmes faites par les Pontifes ne nous auraient rien appris sur la théologie pontificale. Les motifs qui avaient dicté la conduite des Pontifes, les délibérations du collége, la solution des problèmes que le cours des siècles a fait passer sous ses yeux, enfin, la science théologique en action, parlant par la bouche de doctes casuistes, adaptant la tradition aux circonstances pour éviter tout froissement entre la religion et l'Etat, tout cela était conservé, pour l'instruction des générations postérieures, dans les *Commentarii Pontificum*, dont la perte est plus regrettable encore que celle des livres de prières et de cérémonies; car l'histoire s'y mêlait à la théologie, et nous aurions pu y surprendre, avec une évidence que ne nous rendront pas les plus patientes recherches, le concours d'influences sous lesquelles s'est développée et modifiée la tradition religieuse.

CHAPITRE III.

COMMENTAIRES DES PONTIFES.

Quelle que fût l'inviolabilité des usages, la religion à Rome était trop intimement mêlée à la vie publique pour rester rivée à une tradition immobile. Mais la tradition pouvait se développer sans perdre son prestige, car elle vivait dans le collége des Pontifes dont l'origine se confondait avec celle de la loi religieuse elle-même. C'est dans l'enceinte du docte collége qu'elle s'est précisée, qu'elle a fixé les limites de son domaine et défini les termes de sa langue, qu'elle est devenue, en un mot, un corps de doctrine, le Droit Pontifical (*Jus pontificium, pontificale*). Le compte-rendu de ce long travail d'élaboration poursuivi d'âge en âge, sans autre méthode que le hasard des circonstances, forma le recueil connu sous le nom de *Commentarii pontificum* [1].

On comprend que, sous ce titre général, s'accumulent les matières les plus diverses, questions dogmatiques, liturgiques, juridiques même, soumises à l'examen du collége et mentionnées dans ses archives avec les réponses ou décrets (*decreta Pontificum*) qui en donnaient la solution officielle. Le sens du mot *Commentarii* suffit à déterminer le caractère de cette compilation. C'était bien un recueil de faits, c'est-à-dire de précédents des-

(1) Cic. *Brut.* 14. *Pro dom.* 53. Liv. VI, 1. IV, 3. Quintil. VIII, 2, 12. Plin. XVIII, 3.

tinés à fixer la jurisprudence religieuse et à élucider les points obscurs. Les magistrats avaient aussi leurs commentaires, guides pratiques de leurs devoirs ; on citait même des commentaires des rois [1], d'une authenticité plus que problématique, en particulier ceux de Numa et de Servius Tullius [2].

Les commentaires de Numa, qui s'occupaient exclusivement de législation religieuse, devaient être le commencement des Commentaires pontificaux. Il convenait que le fondateur du culte officiel eût écrit les premières pages d'un recueil destiné à attester par des exemples la continuité de la tradition et à montrer la part active que le collége avait prise, depuis sa fondation, aux actes les plus importants de la vie publique ; il fallait que le collége pût prouver son antiquité et sa mission, en remontant par une série non interrompue de souvenirs jusqu'à Numa, le premier des souverains pontifes. Ce n'est point là une simple hypothèse, car la loi sur les *Spolia Opima*, qualifiée de *Lex Numæ*, est donnée indifféremment comme extraite des commentaires de Numa ou des livres pontificaux [3]. Ainsi, les Commentaires des Pontifes commençaient au règne de Numa et rapportaient au début les décrets rendus par Numa au nom de l'autorité qu'il déléguait au collége. On y trouvait sans doute aussi, décrites avec soin dans le but de montrer l'application des règles liturgiques et par là même l'antiquité de ces règles, les cérémonies les plus solennelles de la religion nationale. C'est là que les annalistes ont puisé ces récits circonstanciés, chargés de détails techniques et précis, qui de leurs ouvrages ont passé dans celui de Tite-Live [4]. Les procès-verbaux de l'inauguration de Numa, de la conclusion de l'alliance entre les

(1) Cic. *Pro Rabir.* 5. — (2) Liv. I. 31. 32. 60. Plin. XXVIII, 4. Plut. *Marc.* 8. — (3) Fest. p. 189. Serv. *Æn* VI, 860. Plut. *Ibid.* — (4) Liv. I, 18. 24. 38.

Romains et les Albains sous Tullus Hostilius, avant l'importation du rit æquicole, de l'évocation des dieux de Collatie, sous le règne de Tarquin l'Ancien, ont été évidemment rédigés par une main sacerdotale qui reconstruisait, avec les données de la science théologique, l'édifice du passé. Ces récits reçurent de l'autorité pontificale une valeur historique qu'ils n'avaient pas en eux-mêmes, car, en admettant, ce qu'il est également difficile de nier et d'affirmer, que les Pontifes aient commencé dès l'origine à noter toutes les questions qui avaient préoccupé le collége, tout ce qui a pu être écrit avant 390 ne saurait faire partie du recueil authentique, s'il est vrai, comme le dit Tite-Live [1], que les Commentaires des Pontifes furent alors détruits par l'incendie. Il est probable, comme nous le verrons en parlant des Annales, que le feu allumé par les Gaulois consuma les premiers essais de la plume pontificale, et que les Pontifes, restituant de mémoire la partie détruite, complétèrent, à l'aide des traditions et du rituel, l'histoire rétrospective de leur collége.

Quoi qu'il en soit, la partie la plus ancienne des Commentaires a été rédigée à une époque où le latin n'avait pas encore pris sa forme définitive; car, sans parler des remarques de divers auteurs [2] sur la langue archaïque des livres pontificaux, Quintilien range les Commentaires parmi ces livres obscurs où certaines gens vont exhumer des termes incompréhensibles pour faire parade d'érudition [3]. Cette question, du reste, est pour notre sujet d'une importance secondaire. Non-seulement il est impossible de ranger par ordre chronologique tous les débris qui nous restent des Commentaires, mais cet ordre serait la confusion même; car, en reproduisant,

(1) Liv. VI, 1. Plut. *De fort. Rom.* 13. — (2) Cic. *De Orat.* I, 43. Hor. *Ep.* II, 1, 26. Fest. p. 286. Serv. *Æn.* II, 113 — (3) Quintil. VIII, 2, 12

pour ainsi dire, les stratifications successives de l'œuvre pontificale, il ne nous permettrait pas de soumettre à une analyse méthodique les matières qu'elle renferme. Nous nous abstiendrons donc de mêler à cette étude de la jurisprudence religieuse des préoccupations historiques et nous chercherons à introduire une classification analytique dans ce vaste ensemble dont nous devinons la laborieuse étendue à la grandeur des lacunes que laissent entre eux ses débris.

Après avoir considéré la science théologique s'exerçant dans son domaine propre, promulguant ou expliquant des règlements relatifs aux sacrifices, aux féries, aux lieux consacrés, aux vœux et aux expiations, nous la verrons, dans une autre partie, asseoir sur la tradition religieuse les bases du droit criminel et du droit civil.

I

DU SACRÉ ET DU PROFANE.

La religion romaine était bien, dans toute la force du terme, un *lien* formé par la somme des relations multiples établies entre deux mondes dont l'un avait besoin d'hommages et l'autre de protection. La société humaine payait la protection des dieux en dons matériels, symboles de ses vœux ou monuments de sa reconnaissance, et les cérémonies du culte n'avaient d'autre objet que de livrer ces dons, dans la forme prescrite, aux êtres surnaturels chez qui le bienfaiteur était toujours doublé d'un créancier. Il en résulta que le monde divin eut, dans les biens de la terre, une part de propriété soustraite au droit humain et régie exclusivement par les règles de la théologie. A ce prix, les hommes jouissaient en paix du reste. De ces deux lots l'un était le *sacré*, l'autre le *profane*; ou, pour parler plus exactement, l'un était le

lot de la religion (*fanum* ou *fasnum* de *fas*), l'autre, l'opposé (*pro-fanum*).

Il semble qu'il dût être aisé de distinguer le sacré du profane, mais, comme toutes les choses sacrées sortaient du monde profane et que quelques-unes pouvaient y rentrer, il fallait préciser, et avec un grand luxe de détails, les divers modes de transfert, de *consécration* et de *profanation*. En outre — et c'est une difficulté que nous avons dissimulée d'abord en donnant au domaine divin la qualification générale de *sacré*, — le droit de propriété attribué aux dieux avait des degrés, il était plus ou moins absolu, et les choses *sacrées*, les choses *saintes*, les choses *religieuses* n'étaient pas également loin du monde profane. Séparer par des caractères bien tranchés ce qui appartenait aux hommes de ce qui appartenait aux dieux, distinguer, par une analyse plus minutieuse encore, les diverses formes de la propriété divine, établir tout cela sur des définitions et des exemples, telle fut la tâche des Pontifes, intendants fidèles des dieux. Cette tâche était ardue, si l'on en juge par ce qu'ils ont laissé à faire aux critiques : *Inter decreta pontificum hoc maximè quæritur, quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum* [1]. Ce simple énoncé des termes employés par le droit pontifical suffit pour montrer que les lignes de démarcation qu'ils représentent n'étaient point des lignes droites, mais des courbes sinueuses dont les formes indécises furent lentement et péniblement fixées par des décrets plantés d'âge en âge sur leur parcours. De ces décrets, que reste-t-il? Des conclusions assez superficielles, tirées par des jurisconsultes beaucoup plus préoccupés d'appliquer la théologie au droit civil que de l'étudier pour elle-même. Il est à remarquer que les définitions de ces légistes sont d'autant plus incom-

(1) Macr. III, 3, 1.

plètes qu'elles sont plus précises ; s'ils ont bien traduit la doctrine des Pontifes, il en faudrait conclure que la théologie, assemblage confus de prescriptions dont les unes s'enchaînaient logiquement, tandis que la coutume était la seule raison des autres, n'était pas susceptible d'une théorie d'ensemble. On ne pouvait s'en faire une idée nette qu'à condition d'adopter un système et de sacrifier tout ce qui n'y pouvait pas entrer.

I. La définition la plus générale du mot *Sacrum* est celle que donnait Trebatius au commencement de son traité *De Religionibus : Sacrum est quicquid est quod deorum habetur*, ou, en d'autres termes : *Quicquid destinatum est dis, sacrum vocatur* [1]. Ainsi, tout ce que l'État ou les individus pouvaient offrir aux dieux faisait partie des choses sacrées ; et la preuve qu'il en était ainsi à l'origine, c'est qu'on désignait tout l'ensemble du culte public et privé par les termes de *sacra publica, privata*. Mais le sens de *sacrum* ainsi entendu avait une extension démesurée qui devait être restreinte pour plusieurs raisons. D'abord, depuis que la société avait un culte public, ce culte était nécessairement privilégié, et il était impossible de ne pas exiger pour les objets de la dévotion publique plus de respect que pour les fantaisies de la dévotion privée. S'il s'agissait d'offrandes propres à être immédiatement consommées et qui devenaient ainsi sacrées (*sacrificia*) par le seul fait qu'elles étaient détruites en l'honneur des dieux et acceptées par eux, il n'y avait pas d'inconvénient à reconnaître à l'initiative privée le droit de consécration ; mais il n'en était pas de même s'il s'agissait d'objets qui devaient subsister avec le caractère sacré, comme des édifices, des terrains..... etc. On pouvait craindre que le zèle des particuliers n'encombrât la cité d'objets sacrés et n'exposât les citoyens à des sacri-

(1) Macr. III, 3, 2. III, 7, 3.

léges perpétuels. Les pontifes reconnurent donc sans difficulté la validité des sacrifices privés — *suo quisque ritu sacrificia faciat* [1]. Au lieu de les surveiller, comme ils le faisaient dans le principe [2], ils se bornèrent à prendre connaissance des rits existants et à soumettre à leur autorisation les fondations nouvelles; encore le firent-ils moins pour valider ces actes que pour être à même d'assurer la transmission des *sacra privata*, transmission dont nous verrons toute l'importance en parlant des origines du droit civil. Mais, le sacrifice une fois mis hors de cause, leur attention se reporta presque exclusivement sur ce qu'on pourrait appeler les dons immobiliers. Un texte conservé par Festus montre bien quelle différence les Pontifes faisaient entre ceux-ci et les autres, et comme ils étaient peu disposés à reconnaître aux particuliers le droit de consécration en dehors du sacrifice : *Si qua sacra privata succepta sunt, quæ ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari tanquam sacrificium : ille locus, ubi ea sacra facienda sunt, vix videtur sacer esse* [3]. Plus tard, l'hésitation marquée par *vix* disparaît : la question est résolue; pour qu'un objet soit sacré, il ne suffit pas qu'il serve à de pieux usages, il faut une consécration en règle, c'est-à-dire dans la forme prescrite par les Pontifes et avec leur assistance : — *Sanè in libris sacrorum refertur sacrum dici quod rite sacratur, ut ædes, areæ simulacra, dona* [4]. — *Sacræ res sunt quæ ritè et per pontifices deo consecratæ sunt* [5].

Les Pontifes avaient ainsi concentré entre leurs mains le droit de consécration. Pour mieux garantir leur conquête, ils soumirent l'exercice de ce droit à l'autorisation préalable de l'Etat. La loi Papiria (304?) défendit de

(1) Varr. VII, 88. — (2) Plut. *Num.* 9. Dion. II, 73. — (3) Fest. p. 321. — (4) Serv. *Ecl.* VII, 31. — (5) Instit. II, 1, 8.

consacrer un immeuble quelconque sans la permission du peuple [1]. Cette mesure exclut définitivement du domaine sacré le matériel des cultes privés. La théologie donna alors au mot *sacrum* un sens plus rigoureux et plus étroit, exposé ainsi qu il suit par les jurisconsultes : *Gallus Ælius ait sacrum esse quodcumque more et instituto civitatis consecratum sit, sive ædis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud quod diis dedicatum atque consecratum sit : quod autem privati suæ religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices romanos non existimare sacrum* [2]. — *Sacrum quidem solum existimatur auctoritate populi Romani fieri : consecratur enim lege de ea re lata aut senatusconsulto facto* [3]. — *Sacræ autem res sunt hæ quæ publice consecratæ sunt, non private; si quis ergo privatim sibi sacrum constituerit, sacrum non est sed profanum* [4]. Les exemples cités par Cicéron, et le décret qui lui rendit l'emplacement de sa maison, montrent que les Pontifes appliquérent consciencieusement la loi [5].

II. La définition de *Sanctum* est moins satisfaisante : on voit que les Pontifes n'ont pu ramener à une idée simple la signification vague et compréhensive du mot. Ecoutons Trebatius : *Sanctum est interdum idem quod sacrum idemque quod religiosum, interdum aliud, hoc est, nec sacrum nec religiosum* [6]. Cette définition négative n'est rien moins que claire; et Macrobe n'a pas jugé à propos de citer les exemples par lesquels Trebatius avait sans doute cherché à l'éclaircir. Les gloses étymologiques ne fournissent pas non plus de criterium bien positif : les grammairiens paraissent s'accorder à dériver *sanctum* de *sancitum* et *sancitum* de *sanguis* [7], de sorte que l'épi-

(1) Cic. *Pro domo*, 49. Liv. IX, 46. — (2) Fest. p. 318. — (3) Gaj. II, 5. — (4) Dig. 1, 8, 6, 3. — (5) Cic. *Pro domo*, 53. *Att.* IV, 2. — (6) Macr III, 3, 5. Cf. Serv. *Æn.* XI, 158. — (7) Serv. *Æn.* VIII, 382. XII, 200. Isid. *Orig* XV, 4, 2.

thète conviendrait à tous les objets sanctifiés par l'immolation de victimes, sans le cérémonial de la consécration véritable. Ce qui est certain, c'est que le caractère de sainteté suppose nécessairement une sanction légale qui le garantissait contre toute violation. Comme la loi pouvait protéger de sa sanction des choses sacrées ou religieuses ou même des choses qui n'étaient ni l'un ni l'autre, on comprend que Trebatius n'ait pu tirer des faits qu'il avait sous les yeux une théorie bien précise. Cependant, il en fallait une. Ælius Gallus paraît avoir admis que les choses sacrées sont, à plus forte raison, saintes [1] ; il fit du *saint* un caractère intermédiaire entre le *sacré* et le *religieux*, distinct du premier en ce qu'il n'était pas conféré par la consécration, et du second, en ce que sa violation n'était pas simplement un péché, mais un crime passible de peines infligées par la société. Pour simplifier encore, on se contenta de comparer le *saint* au *sacré* et au *profane ;* on obtint ainsi la définition donnée par Ulpien : *Proprie dicimus sancta quæ neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctæ sunt, sanctione enim quadam sunt subnixæ : quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, etsi deo non sit consecratum* [2].

Maintenant, qu'on suppose une chose sainte, mais protégée par une sanction identique à celle du sacrilége, on obtient une combinaison du saint et du sacré, appelée *Sacrosanctum*. Il nous paraît impossible de mettre, comme on l'a fait jusqu'ici, le *sacro-saint* au-dessus du *sacré* : il y a là non pas addition mais alliage des deux termes, et l'alliage est inférieur au plus noble des composants. Croit-on que la personne des tribuns, les immunités des colons, certains traités d'alliance fussent, aux yeux de la religion, des choses plus sacrées que les temples et les images des

(1) Fest. p. 278. Cf. Varr. VII, 10. — (2) Dig. I, 8, 9, 3.

dieux? Evidemment non ; mais comme l'Etat y attachait une importance capitale, on avait pensé que, pour les garantir, ce n'était pas trop d'une double sanction, frappant à la fois le corps et la conscience. Le caractère sacro-saint est donc une création politique complaisamment acceptée par la théologie, une superfétation qui ne comptait pas et ne doit pas compter dans les grandes divisions du domaine divin. D'après un passage assez obscur de Cicéron, un objet était revêtu de ce caractère quand il remplissait une des trois conditions suivantes : 1° lorsque, par sa nature même (*genere ipso*), il appartenait à une catégorie de choses déjà reconnues sacro-saintes; 2° lorsqu'il était désigné par une loi placée sous la sauvegarde du serment (*obtestatione legis*); 3° lorsque sa violation entrainait la malédiction religieuse (*consecratio capitis*), suivie ou non de l'exécution capitale. Voici, du reste, le passage en question : *Sacrosanctum nihil esse potest, nisi quod populus plebesve sanxit; deinde sanctiones sacrandæ sunt aut genere ipso aut obtestatione legis aut pœnæ, quum caput ejus qui contra fecerit consecratur* [1]. Pour montrer que cette consécration de la tête n'était pas un anathème inoffensif, il suffit de citer la définition de Festus : *Sacrosanctum dicitur, quod jurejurando interposito est institutum, si quis id violasset, ut morte pœnas penderet* [2].

III. L'explication du mot *religiosum* est nécessaire à la complète intelligence des termes examinés jusqu'ici. Masurius Sabinus et Servius Sulpicius en donnent une définition qui s'appliquerait à tout ce qui n'est pas profane : *Religiosum est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum est — quasi a relinquendo dictum* [3]. Festus se borne à dire que *sacrum* et *religiosum* repré-

(1) Cic. *Pro Balbo*, 33. — (2) Fest. p. 318. — (3) Gell. IV, 9, 8. Macr. III, 3, 8.

sentent deux caractères compatibles, mais distincts [1]; Trebatius faisait tout à l'heure une remarque analogue en comparant *sanctum* et *religiosum*. Le texte de Trebatius montre que Masurius Sabinus n'est pas plus heureux dans le choix de ses mots que dans le choix de ses étymologies, car les choses qui sont religieuses sans être saintes ne sont pas religieuses par leur sainteté. Ælius Gallus est parvenu à donner au mot qui nous occupe une signification précise. Selon lui, tout ce qui est *saint* ou *sacré* est, à plus forte raison, *religieux*; mais, tandis que les choses sacrées sont protégées par une double sanction, les choses saintes par une sanction purement matérielle, les choses religieuses n'ont point de sanction et ne sont protégées que par la voix de la conscience. Il définit ainsi *religiosum* pris dans le sens métonymique qui était devenu le sens vulgaire : *Religiosum esse quod homini ita facere non liceat, ut, si id faciat, contra deorum voluntatem videatur facere* [2]. Plus tard, d'autres jurisconsultes, quittant le terrain des abstractions et cherchant un moyen pratique de reconnaître les objets religieux, surtout dans les immeubles, ont remarqué que l'autorité publique est seule apte à consacrer ou à sanctifier, mais que l'initiative privée peut, sans l'intervention de l'Etat, conférer le caractère religieux : *Religiosum locum unusquisque sua voluntate facit* [3]. Enfin, Gaius, ne considérant absolument que les lieux religieux et les croyant tous voués aux dieux souterrains, crut avoir trouvé un criterium commode : *Sacræ res sunt quæ diis superis consecratæ sunt, religiosæ, quæ diis Manibus relictæ sunt* [4]. Si la distinction était aussi vraie qu'elle est simple, il n'y aurait rien à dire ; mais les faits se chargent de la réfuter.

Si nous jetons un regard en arrière, il faut recon-

(1) Fest. p. 289. — (2) Fest. p. 278. — (3) Dig. I, 8, 6, 4. Instit. II, 1, 9. Gaj. II, 5. — (4) Gaj. II, 4.

naître que la théorie d'Ælius Gallus est la seule qui embrasse et divise méthodiquement tout l'ensemble du domaine divin. A ce point de vue, le terme de *religiosum* représente l'obligation du respect imposé à la conscience, en présence de tout ce qui appartient au monde surnaturel, obligation assez solidement établie par la coutume pour n'avoir pas besoin de l'être par la loi; le mot de *sanctum* désigne les objets doublement religieux, c'est-à-dire vénérables par eux-mêmes et placés sous la protection de la loi; enfin les choses *sacrées* ont un triple caractère de sainteté, car elles ont de plus que les choses saintes ce je ne sais quoi qui a été attaché à leur substance par le mystérieux pouvoir des formules de consécration. Ainsi le domaine divin sur la terre (*fanum*) avait été partagé par la théologie, non pas, si l'on peut s'exprimer ainsi, en régions distinctes, mais en couches qui se superposent et perdent en étendue, à mesure qu'elles s'élèvent.

IV. Tout ce qui restait en dehors de ce domaine constituait le *profane*. *Profanum est quod fani lege non tenetur* [1]. *Profanum omnes pæne consentiunt id esse quod extra fanaticam causam sit, quasi porro a fano et a religione secretum* [2]. Le mot, comme la chose, semble des plus clairs, et il a fallu pour l'embrouiller que l'usage imposât ses caprices à l'incurie des théologiens. La loi religieuse permettait dans certains cas de rendre au monde profane des choses déjà offertes aux dieux. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, dans la plupart des sacrifices, une part de la victime était consumée en l'honneur des dieux; l'autre était *profanée* et consommée par les prêtres ou les assistants. Le vulgaire, qui saisit vite les analogies, remarqua que, dans ces ban-

(1) Labeo ap. Fest. p. 253. — (2) Macr. III. 3, 3.

quets sacrés, les dieux et les hommes s'invitaient pour ainsi dire mutuellement, et employa le même mot pour exprimer l'action d'offrir les mets aux convives de l'un et de l'autre monde, le mot *profaner*, qui signifiait déjà « servir la part des hommes. » Ainsi, par un abus étrange, *profanare* devint synonyme de *pollucere*, « offrir aux dieux. » On disait également bien : *decumam Herculi profanare* ou *pollucere* [1]. Les Pontifes eux-mêmes acceptèrent l'expression dans le rituel : on lit dans une des formules citées plus haut (p. 74) : *Profanato sine contagione*, ce qui signifie «offre (aux dieux) sans toucher.» En présence de ces faits, les deux plus grands archéologues de l'antiquité, Varron et Verrius Flaccus, ont donné de *profanum* une définition tout à fait opposée à l'étymologie et au sens propre du mot : *Profanum est quod ante fanum conjunctum fano. Hinc profanatum quod in sacrificio ; atque inde Herculi decuma appellata ab eo est, quod sacrificio quodam fanatur, id est ut fani lege sit. Id dicitur polluctum quod a porriciendo est fictum ; quom enim ex mercibus libamenta porrecta sunt Herculi in aram, tum polluctum est, ut quom profanatum dicitur, id est proinde ut sit fani factum* [2]. Varron s'épuise en vains efforts pour justifier une catachrèse absurde. Déjà, du reste, le mot reprenait son sens véritable [3] ; l'abus disparut si bien que, plus tard, Festus put s'étonner de ce qui lui paraissait être une erreur de ses devanciers [4]. Cependant, quelques esprits pointilleux se persuadèrent que tout le monde avait mal entendu jusque-là le mot *profanum* et prétendirent qu'il devait s'appliquer, non pas aux choses profanes en général, mais exclusivement aux choses *profanées* : *Trebatius id proprie dici ait quod*

(1) Macr. III, 6, 11. 12, 2. Aur. Vict. *Orig.* 6. Cf. Fest. p. 237. — (2) Varr. VI, 54. — (3) V. Orell. 2488. I. R. N. 6011. — (4) Fest. p. 218.

ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est[1]. — *Ergo non omne quod sacrum non sit profanum, sed quod sacrum fuerit et desierit*[2]. Comme toujours, l'idée ne gagne en précision qu'en se mutilant.

En résumé, les opinions divergentes des jurisconsultes théologiens trahissent l'incertitude que les travaux des Pontifes avaient laissé subsister sur les questions de principe. La difficulté d'établir une théorie complète tenait à l'accumulation des décrets rendus par le collége sur une foule de questions pratiques et qui tous faisaient loi, même quand ils impliquaient des contradictions; car, pour les Pontifes, une préoccupation primait toutes les autres, c'était de ne rien désavouer du passé. Du reste, les Pontifes ne faisaient guère de théorie qu'en vue d'une application immédiate; par système autant que par goût, ils évitaient les considérations générales et se maintenaient autant que possible sur le terrain de la liturgie pratique. Ils sentaient qu'il était dangereux pour leur autorité et pour la foi de soumettre le culte à une analyse raisonnée. Non-seulement ils n'entreprirent pas ce travail, mais lorsqu'il sortit tout fait du tombeau de Numa, ils conseillèrent au sénat de le faire brûler, disant qu'il ne fallait pas livrer à la curiosité publique ce que Numa avait voulu ensevelir avec lui[3]. Ils opposèrent à toutes les questions et les attaques cette fin de non-recevoir que l'on retrouve encore, après des siècles de recherches et de controverses, dans la bouche d'un des interlocuteurs des Saturnales, le Pontife Prétextatus : *Occultas et manantes ex meri veri fonte rationes, ne in ipsis quidem sacris enarrari permittitur; sed, si quis illas adsequitur, continere intra conscien-*

(1) Macr. III, 3, 4. — (2) Serv. *Æn.* XII, 779. — (3) Aug. *C. D.* VII, 34-35.

tiam tectas jubetur [1]. C'est donc exclusivement sur les formes du culte extérieur, sur la religion du dehors, que vont nous renseigner les Commentaires.

II

DU SACRIFICE.

Le mode de consécration adopté pour les offrandes comestibles, en particulier pour les animaux, s'appelait *sacrificium*.

Les règles du sacrifice, telles qu'elles étaient formulées dans le rituel, durent soulever plus d'une fois des difficultés dont il fallut prévenir le retour, en donnant à la lettre de la loi liturgique une exactitude plus grande. Les expressions employées pour désigner l'âge, le sexe, la couleur, l'espèce des victimes, etc., avaient besoin d'être définies, à mesure que l'usage tendait à en fausser le sens. Enfin, de cet ensemble de prescriptions rapprochées et comparées se dégageaient naturellement quelques principes généraux qui furent consignés dans les Commentaires pour servir de règle toutes les fois que le collége aurait à déterminer le cérémonial d'un sacrifice non prévu par le rituel.

Le cérémonial dépend avant tout de l'intention de celui qui sacrifie. Au point de vue de leur but, les sacrifices, et par conséquent les victimes, furent rangés en deux catégories : les sacrifices divinatoires (*hostiæ consultatoriæ*) et ceux dans lesquels on offrait simplement la victime elle-même (*hostiæ animales* [2]). Cette dernière catégorie pouvait se subdiviser en sacrifices *commendatoires*, *impétratoires*, *dépulsoires* [3], selon que ces offrandes avaient

(1) Macr. I, 7. 18. — (2) Macr. III, 5, 1-5. Serv. *Æn.* IV, 56. — (3) Plin. XXVIII, 2.

pour objet d'exprimer une prière, une action de grâces, ou d'opérer une expiation. Ces trois variétés ne différaient guère que par la formule d'invocation, tandis que les sacrifices divinatoires exigeaient un rit tout spécial.

Le but une fois déterminé, il fallait faire choix d'une victime. Généralement ce choix était facile à faire, car chaque dieu avait ses préférences qui n'étaient pas de simples caprices, mais des goûts raisonnés. En effet, l'examen du rituel fit découvrir que la règle fondamentale à observer était de n'offrir aux dieux que des victimes agréables ou antipathiques, parce qu'ils se réjouissaient de posséder les unes et de voir mourir les autres : *Victimæ numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur*[1]. C'est pour cette raison que l'on immolait à Cérès le porc, ennemi des moissons, à Liber, le bouc qui dévaste les vignes ; que les dieux supérieurs voulaient des victimes blanches, les dieux infernaux des victimes de couleur sombre, Vulcain et Robigo des animaux au pelage roux, et que, sauf quelques exceptions, les divinités exigeaient des victimes de leur sexe. C'eût été offenser Jupiter que d'amener au pied de ses autels ces animaux violents qui personnifient la royauté brutale, le taureau, le verrat, le bélier, tandis que Neptune et Mars aimaient à retrouver en eux la force et l'audace, Apollon, la fierté. Proserpine demandait une vache stérile comme elle, et la Terre féconde une vache qui portât dans ses flancs la preuve de sa fécondité. Junon, déesse de la maternité et de la famille, se faisait offrir, outre des vaches, les brebis qui avaient deux agneaux jumeaux pour les accompagner à l'autel (*ambignæ oves*). Minerve, vierge par goût mais non par rigorisme, préférait les génisses mais acceptait les vaches, tandis qu'elle ne pouvait pas souffrir le chevreau, fléau des oliviers. Au contraire, on

(1) Serv. *Georg.* II, 380. *Æn.* III, 418.

offrait aux chastes Muses une truie, parce que c'était humilier devant leur virginité le type de la sensualité bestiale.

Les exceptions à cette règle durent être notées avec soin. Il fut entendu que le sacrifice des *suovetaurilia* offert à Jupiter, à l'occasion des triomphes, n'entamait pas le principe : *quod tamen ideo admissum est, quia non tantum Jovi, sed et aliis deis qui bello præsunt sacrificabatur* [1]. A plus forte raison les Pontifes inséraient-ils dans leurs Commentaires les modifications qu'ils avaient apportées sous ce rapport aux usages et les motifs qu'ils avaient invoqués. Le sénatus-consulte qui permit de remplacer aux féries latines les bœufs blancs par des bœufs roux, beaucoup plus communs [2], suppose un décret pontifical. On ne voit pas trop non plus où Varron aurait trouvé, si ce n'est dans les Commentaires, que Sicinius Dentatus fut le premier qui offrit à Mars des *nefrendi sues*, c'est-à-dire de jeunes porcs ou des verrats châtrés [3]. Il n'y a également que les Pontifes qui aient pu interdire de sacrifier les poules à bec et à pattes jaunes [4].

Lorsque les appétits des dieux laissaient à leurs adorateurs quelque latitude dans le choix des victimes, il fallait prendre en considération le but du sacrifice. Les expiations étant d'une importance capitale, les Pontifes furent amenés à classer les victimes d'après leur vertu expiatoire, afin de pouvoir, le cas échéant, proportionner le remède au mal. Parmi les diverses espèces, on reconnait facilement que le porc et surtout la truie jouissent au plus haut degré de cette vertu. Du reste, le sexe féminin avait sous tous les rapports une supériorité reconnue ; aussi était-il ordonné de sacrifier des femelles aux dieux qui ne se contenteraient pas des mâles : *In*

(1) Serv. *Æn.* IX, 627. — (2) Arn. II, 68. — (3) Fulg. Planc. *Exp. serm. antiq.* Varr. R. r. II, 4, 17. — (4) Plin. X, 56, 77.

omnibus sacris fœminei generis plus valent victimæ. Denique si per marem litare non possent, succidanea dabatur fœmina, si autem per fœminam non litassent, succidanea adhiberi non poterat [1].

S'agissait-il de demander aux dieux une faveur? Les Pontifes consultés avaient besoin, pour approprier le sacrifice à la nature de la demande, d'un principe général applicable à tous les cas. Ce principe, s'il en faut croire Servius, était de symboliser dans la victime le vœu de celui qui l'offrait. S'il voulait hâter la fin d'une maladie, l'achèvement d'une œuvre, il choisissait une victime arrivée à l'âge qui fait présager une fin prochaine; une victime jeune indiquait au contraire qu'il priait pour la conservation et l'accroissement de l'objet de ses pensées: *In rebus quas volebant finiri celerius, senilibus et jam decrescentibus animalibus sacrificabant : in rebus vero quas augeri et confirmari volebant, de minoribus et adhuc crescentibus immolabant* [2]. Ce raffinement ingénieux n'était pas toujours possible, car généralement les dieux avaient fixé l'âge que devaient avoir leurs victimes [3]. En conséquence, les Pontifes rangèrent les victimes, au point de vue de l'âge, en deux catégories, les adultes (*hostiæ majores*) et les jeunes (*hostiæ lactentes* [4]). Mais le vulgaire, ou peut-être même la théologie, se servit des mêmes mots pour distinguer les victimes au point de vue de l'espèce. *Hostiæ majores*, dans ce sens, signifie les grands animaux de l'espèce bovine, appelés aussi *victimæ*, tandis que *hostiæ*, sans épithète, désigne les petits animaux et particulièrement les moutons [5].

Le droit pontifical précisait non-seulement jusqu'à quel âge, mais à partir de quel âge les animaux étaient ran-

(1) Serv. *Æn.* VIII, 641. — (2) Serv. *Æn.* XII, 170. — (3) Serv. *Æn.* II, 202. — (4) Cic. *Leg.* II, 12. — (5) Fronto, *De diff. voc.* p. 482. Mediol.

gés dans la catégorie des *hostiæ lactentes*. Immédiatement après leur naissance, ils étaient considérés comme impurs, et ne devenaient *purs*, c'est-à-dire propres au sacrifice, qu'au bout d'un laps de temps déterminé et différent pour chaque espèce. Ainsi ceux qui appartenaient à l'espèce bovine n'étaient purs qu'au bout de trente jours; les moutons pouvaient être sacrifiés au bout de huit jours. Telle était du moins la règle générale jusqu'au pontificat de Ti. Coruncanius qui, se fondant sans doute sur la tradition mieux interprétée, déclara impurs tous les ruminants qui n'auraient pas encore de dents aux deux rangées : *Coruncanius ruminales hostias donec bidentes fierent, puras negavit* [1]. Si le docte théologien inséra cette décision dans les Commentaires, ce fut sans doute sans lui donner un caractère obligatoire et sans s'expliquer bien nettement ; autrement, on ne comprendrait pas que le sens du mot *bidentes* soit devenu, deux siècles plus tard, un sujet de discussion entre les érudits. Les uns entendaient par là des animaux de deux ans, sans songer qu'un veau de deux ans est bel et bien un bœuf; les autres, des animaux ayant deux dents en saillie; le sens le plus probable est celui qui paraît avoir été le moins goûté [2]. Pour les porcs, il semble que les Pontifes n'ont pas fixé ou n'ont pas maintenu à leur égard de règle bien précise. Pline prétend que les cochons de lait sont purs le cinquième jour après leur naissance; selon Varron, c'est au bout de dix jours seulement qu'ils sont aptes au sacrifice et prennent dans la langue liturgique le nom de *sacres* [3]. Quant aux poissons, sacrifice assez rare du reste à Rome, une loi de Numa, analogue à celle de Moïse [4], écartait des autels ceux qui n'avaient point

(1) Plin. VIII, 51. — (2) Paul. p. 4. Gell. XVI, 6. Macr. VI, 9, 1-8. Serv. *Æn.* IV, 57. VI, 39. — (3) Varr. *R. r.* II, 4, 16. — (4) Levit. XI, 9.

d'écailles : *Numa constituit ut piscis qui squamosi non essent ni pollucerent* [1]. — (*Pollucere licet*) *pisces quibus est squama, præter scarum* [2].

L'espèce, le sexe, l'âge de la victime une fois déterminés, il pouvait arriver que l'on n'eût point sous la main d'animal réunissant toutes ces conditions. Lorsqu'une légère dérogation à la règle pouvait tirer d'embarras, les Pontifes l'autorisaient ; c'est ainsi que, les bœufs blancs se faisant rares, Jupiter Latiaris accepta des bœufs roux, et Jupiter Capitolin poussa l'indulgence jusqu'à prendre pour blancs des bœufs blanchis à la craie [3]. Mais lorsque l'animal demandé manquait, les Pontifes, résolus à maintenir l'immuabilité de la loi religieuse et à sauver à tout prix la lettre du rituel, eurent recours à la *substitution*, artifice effrontément naïf dont les dieux consentaient à être dupes. En voici la théorie et l'application : *Sciendum, in sacris simulata pro veris accipi : unde quum de animalibus quæ difficile inveniuntur est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur* [4].

Ce subterfuge, qui n'étonne pas dans un pays où toute la religion consistait dans l'observance littérale des formules, n'est point d'invention pontificale ni particulier à la religion romaine. Le principe de la substitution est l'essence même et la raison d'être du sacrifice. Le sacrifice est avant tout une expiation : or, l'expiation doit frapper le coupable, et c'est ainsi que l'entendait, à Rome même, la religion primitive qui livrait aux dieux et déclarait sacrés les criminels. Mais il dut arriver que des coupables étaient assez puissants ou assez aimés pour se soustraire à l'expiation, que des sociétés, croyant être en butte à la colère divine, voulaient se purifier sans

(1) Plin. XXXI, 10. — (2) Fest. s. v. *Pollucere*. — (3) Juv. *Sat.* X, 66. — (4) Serv. *Æn.* II, 116.

se détruire ; alors, les uns et les autres imaginèrent de sacrifier à leur place des hommes qui, par une fiction légale, endossaient la responsabilité des crimes à expier. C'est une substitution entre semblables, ou du premier degré. Toutes les religions antiques ont accepté cette fiction, et le christianisme lui-même ne pourrait, sans oublier le premier de ses dogmes, la trouver ridicule. Ce principe une fois admis, il n'y avait plus qu'un pas à faire pour mettre la piété d'accord avec l'humanité ; les dieux, de plus en plus complaisants, se contentèrent du sang des animaux ; ceux d'entre eux qui ne voulurent pas renoncer à leurs anciennes habitudes lâchèrent la proie pour l'ombre et laissèrent remplacer sur leurs autels les hommes par des poupées. C'est une substitution du second degré. Naturellement, il fallait à ce marché conclu entre la terre et le ciel le consentement des deux parties ; aussi les rituels sont-ils généralement donnés comme dictés par la divinité elle-même.

Il faut reconnaitre que la religion romaine fut une des plus empressées à abolir les sacrifices humains. La bizarre cérémonie des Argées montre que l'art des substitutions date de loin à Rome. Le pieux Numa passe pour l'avoir pratiqué avec succès. Un jour, dit la légende, les enchantements de Picus et de Faunus, devenus les humbles serviteurs du roi, avaient fait descendre Jupiter. Le dieu irrité dit à Numa : « Il faut, pour faire l'expiation, des têtes — d'oignons, interrompit Numa — d'hommes, continua Jupiter. » Numa voulut encore éluder cet ordre cruel : « Avec leurs cheveux? demanda-t-il. — Avec de vivants... répondit Jupiter — anchois, se hâta de dire Numa [1]. » Il paraît que Jupiter désespéra de se faire comprendre et Numa supprima ainsi un sacrifice humain sans qu'il en coutât rien à sa conscience, car le

(1) Plut. *Num* 15. trad. Pierron.

stratagème lui avait été révélé par Egérie, et Jupiter s'en retournait enchanté de son interlocuteur. Les dieux infernaux durent être moins accommodants. Cependant la déesse Mania et ses enfants, les Lares, habitués d'abord aux sacrifices humains, se contentèrent de figurines en pâte (*maniæ*) ou en laine (*pilæ*), de têtes d'ail et de pavot, lorsque le consul M. Junius Brutus, pressé d'abolir les actes de la tyrannie, interpréta d'une manière philanthropique l'oracle d'Apollon appliqué à la lettre par Tarquin-le-Superbe — *ut pro capitibus capitibus supplicaretur*[1]. Dis Pater et Saturne, à l'exemple de Mania, acceptèrent, l'un des poupées à forme humaine (*oscilla*), l'autre des flambeaux, grâce à Hercule qui profita, avec une finesse de grammairien, d'une équivoque de la langue grecque pour interpréter l'oracle : Καὶ κεφαλὰς Ἅιδῃ καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα [2]. On apprit aussi à tromper la soif sanguinaire des Mânes en jetant sur les cadavres un voile couleur de sang : il est vrai que plus tard, depuis les funérailles de D. Brutus Pera (264), les sacrifices humains que leur offraient les âges barbares leur furent rendus sous la forme de combats de gladiateurs [3].

Ces contes puérils, fabriqués dans le but d'expliquer les cérémonies les plus mystérieuses du culte, n'auraient pu prendre place dans les Commentaires que par interpolation, et il est probable que ceux dans lesquels figure Hercule, et l'histoire des anchois de Numa, traitée de ridicule par Plutarque, ne reçurent jamais du collége pontifical ce certificat d'authenticité ; mais la date précise assignée au décret de M. Junius Brutus semble prouver que le fait était consigné dans les archives. Il y a plus, l'omnipotence attribuée au consul dans le règlement

(1) Macr. I, 7, 34. Paul. p. 128, 239. — (2) Macr. I. 7, 31. Cf. Serv. *Georg.* II, 389. — (3) Serv. *Æn.* III, 67. Liv. *Epit.* 16. Val. Max. II, 4, 7.

d'une question qui aurait dû être en dehors de sa compétence, ferait croire que ce fait est plus vrai que l'histoire officielle, et que l'autorité royale s'est maintenue quelque temps intacte aux mains des magistrats de la république.

Tous ces exemples, authentiques ou non, justifiaient amplement les substitutions ordonnées ou permises par les Pontifes à l'époque historique. Il ne s'agissait plus d'abolir des sacrifices humains dont le nom seul subsistait encore dans la liturgie nationale, appliqué à certains sacrifices expiatoires offerts « *ritu humano*[1] », mais de tourner les difficultés qui pouvaient s'opposer à l'exécution des formalités prescrites par le rituel. Ainsi lorsque l'Artémis grecque se fut identifiée à Diane, ils permirent non-seulement d'offrir des biches à Diane, mais encore de substituer aux biches des brebis décorées de l'épithète *cervaria : — Cervaria ovis quæ pro cerva immolabatur*[2]. Si l'on préfère expliquer autrement ce passage et voir dans la *cerva* une esclave fugitive, nous sommes en présence d'une substitution du second degré, analogue à celle du bélier accepté par le droit criminel comme l'équivalent d'une tête humaine[3]. Le désir d'ajouter à l'éclat des fêtes de Cérès fit introduire l'usage d'offrir à la déesse des truies d'or ou d'argent[4]. C'étaient là des fantaisies coûteuses ; en revanche, les petites bourses durent avoir plus d'une fois recours aux victimes de pâte, invention renouvelée des Grecs et même des Égyptiens. Hérodote raconte qu'en Égypte les pauvres pétrissaient des porcs en pâte et les faisaient cuire pour les sacrifier ; Pythagore passait pour avoir immolé une vache de pâte : Empédocle l'imita ; les Locriens sacrifièrent un jour une vache de bois ; les Cyzicéniens, bloqués par Lucullus, se souvinrent aussi de cet exemple et fabriquèrent une

(1) Gell. V, 12. Paul. p 105. — (2) Paul. s. v. — (3) Cf. Genes. XXII, 13. V. L. Preller, *Röm Myth.* p. 254 — (4) Fest. p. 235.



génisse noire en pâte pour l'offrir à Proserpine [1].

Quelquefois il fallait, non pas modifier la matière, mais changer le lieu d'un sacrifice ou d'une fête. Les Pontifes résolvaient le problème de la même manière, en transportant au lieu substitué le nom du lieu marqué par le rituel. Lorsque les inondations du Tibre, si fréquentes au printemps, empêchaient de célébrer au Champ-de-Mars la fête des Equirria, les courses avaient lieu sur le Cœlius, dans un endroit qui prenait pour la circonstance le nom de Champ-de-Mars [2]. L'an 12 après J.-C., Auguste assigna son Forum pour théâtre à cette solennité, sans doute en observant les mêmes précautions [3]. L'emploi continuel de ces expédients familiarisait les Romains avec les fictions légales, et l'on comprend que personne n'ait ri lorsque les Fétiaux allèrent gravement déclarer la guerre à Pyrrhus sur la frontière d'une Epire tracée au milieu du Champ-de-Mars. La religion n'était qu'un ensemble de formules; elle n'était pas de celles que la lettre tue.

Enfin, avant de sacrifier la victime, il fallait la soumettre à un examen scrupuleux (*probatio*), pour constater qu'elle possédait les qualités physiques exigées par les dieux [4]. Les Pontifes, appliquant les données d'une longue expérience, avaient précisé les motifs d'exclusion pour les victimes en général et pour chaque espèce en particulier. Tout animal boiteux était impropre au sacrifice ; le veau dont la queue était trop courte pour atteindre le pli du jarret, le mouton qui avait la queue en pointe, la langue noire ou l'oreille fendue, devait être rejeté [5]. Cependant, on n'exigeait des animaux sans défauts que lorsque le rituel demandait des victimes de choix. L'épithète qui désignait ces dernières était différente selon

(1) Herod. II, 47. Porphyr. *Vit. Pyth.* Plut. *Prov. Alex.* 24. *Lucull.* 10. — (2) Paul. p. 131. — (3) Dio Cass. LVI, 27. — (4) Serv. *Æn.* XII, 173. — (5) Plin. VIII, 45, 70. Serv. *Æn.* VI, 39.

l'espèce. Ainsi les Pontifes disaient : *porci eximii, boves egregii, oves lectæ* [1]. De même, le titre d'*opimæ* (*hostiæ*) ne convenait qu'aux bœufs. Généralement les victimes de choix étaient des animaux engraissés en vue du sacrifice.

Malgré l'observation exacte de toutes les règles, il arrivait souvent que les dieux n'avaient point le sacrifice pour agréable. Leurs caprices tentaient, sans la lasser, la patience de leurs adorateurs. On les vit plus d'une fois, par exemple, déclarer non avenue l'immolation d'un veau, parce que l'animal avait été apporté à l'autel sur les épaules d'un homme, comme s'ils craignaient d'être dupes de quelque ruse destinée à déguiser les infirmités de la victime [2]. Il était assez important, ne fût-ce qu'au point de vue de l'économie, de connaître avant le sacrifice la volonté des dieux. On prit le parti de s'en remettre à l'instinct de la victime : si elle attendait tranquillement le coup mortel, elle était agréée ; si, au contraire, il fallait la traîner de force à l'autel, on voyait dans sa résistance un veto céleste ; quelquefois même l'animal s'échappait : il portait alors dans la langue liturgique le nom d'*effugia*. Mais la victime qui s'était échappée ne pouvait plus redevenir profane : il fallait la tuer, sous peine de péché, partout où on la rencontrait [3].

Les modifications apportées au mode d'oblation des victimes devaient être indiquées et légitimées par décrets insérés dans les Commentaires. Les archives contenaient des documents de ce genre, auxquels on attribuait une antiquité fort respectable, classés dans la première partie connue sous le nom d'actes ou commentaires des rois. Où, si ce n'est dans les Commentaires, les érudits dont Arnobe a lu les ouvrages ont-ils trouvé que, sous Romulus

(1) Donat. *Hecyr.* I, 1. — (2) Plin. VIII, 45, 70. — (3) Serv. *Æn.* II, 104. 140.

et Numa, on offrait aux dieux les entrailles bouillies, mais que l'on commença sous le règne de Tullus à les offrir demi-crues et pour ainsi dire avant que la vie y fût éteinte [1]? Un souvenir si précis n'a pu être apporté jusqu'à eux par la tradition vulgaire; il faut lui supposer un fondement plus solide, un décret, et même un décret motivé, car un changement si important, fait si peu de temps après la mort du grand législateur, devait être justifié par quelque incident regardé comme une révélation. Il y avait là une légende qu'il n'est peut-être pas impossible de restituer, grâce à la vitalité particulière aux légendes. Nous la retrouvons à Vélitres, insérée dans les souvenirs de famille des Octavii : *Velitris Octavius quum Marti rem divinam faceret, nuntiata incursione, semicruda exta rapta foco prosecuit et victor rediit : decretum etiam publicum exstabat ut in posterum quoque exta simili modo Marti redderentur* [2]. Il suffit de changer les noms propres pour avoir une anecdote du temps de Tullus Hostilius, de belliqueuse mémoire, conservée dans les archives pontificales. Du reste, pour ce qui regarde le culte public, l'affirmation d'Arnobe est exagérée, et l'on employait concurremment à Rome la chaudière et la broche ou le gril.

Il va sans dire qu'avant d'offrir aux dieux leur part de la victime, il fallait s'assurer que le sacrifice leur plaisait et atteignait complétement son but (*litare*, *perlitare*). Cette question préalable était résolue par l'inspection des entrailles, inspection qui exigeait une science particulière, s'il s'agissait d'un sacrifice consultatoire. Si l'on obtenait des signes favorables, les parties destinées à être consumées en l'honneur des dieux étaient découpées (*prosecare*, *prosicies*, *prosicium*, *insicium*), préparées par coction ou par torréfaction et enfin offertes (*pollucta*) sur l'autel. En principe, la victime entière

(1) Arn. II, 68. — (2) Suet. *Octav.* 1.

appartenait à la divinité; mais les Romains n'abusèrent pas de l'holocauste. Généralement, ils destinaient aux dieux les entrailles (*exta*), c'est-à-dire le foie, les intestins, le poumon et le cœur, et profanaient le reste qui, selon les cas, était distribué aux assistants ou vendu au bénéfice du temple, ou revenait aux prêtres. D'autres fois, le rituel prescrivait d'ajouter aux entrailles un appoint (*augmentum*, *magmentum*) découpé dans telle ou telle partie de l'animal; enfin, il paraît résulter d'un passage assez laconique de Festus que, dans certaines circonstances, les Romains profanaient la victime entière et ne laissaient aux dieux que le plaisir de régaler les fidèles. Les victimes ainsi consommées étaient dites *prodiguæ*[1].

Quoique la victime jouât dans le sacrifice le rôle principal, nous avons pu nous convaincre en étudiant le rituel que le choix des autres offrandes, gâteaux, vin, lait, eau, était surveillé avec le même scrupule. La plupart des *liba* dont nous avons parlé n'ont figuré dans les prescriptions liturgiques qu'après avoir été discutés et approuvés par le collége des Pontifes; si les *fictores*, qui du reste tenaient école[2], possédaient un manuel de leur art, ce livre était extrait des Commentaires. Le vin employé dans les libations ne pouvait être l'objet de règlements aussi nombreux; cependant l'autorité avait précisé les conditions qu'il devait remplir. Un décret, attribué à Numa, proscrivait le vin provenant de vignes non taillées[3]; peut-être, comme on l'a dit, le législateur voulait-il assurer par ce moyen l'exécution d'un précepte de viticulture. Enfin, le vin produit par des vignes taillées devait être naturel, c'est-à-dire, comme l'expliquait Antistius Labeo dans ses Commentaires sur le droit pontifical, avoir achevé sa fermentation et n'être ni cuit, ni altéré

(1) Fest. s. v. — (2) Orell. 934. — (3) Plin. XIV, 14. Plut. *Num.* 14.

par un coup de foudre, ni mélangé d'eau; le vin qui offrait quelqu'un de ces défauts était qualifié de *spurcum : — Spurcum vinum est quod sacris adhiberi non licet, ut ait Labeo Antistius, Lib. X, cui aqua admixta est, defrutumve aut igne tactum est, mustumve antequam defervescat*[1]. Enfin, il fallait savoir si, par hasard, un homme ne s'était pas pendu dans le vignoble qui avait fourni le raisin; si le raisin n'avait pas été foulé par des pieds blessés..., etc[2].

L'oblation du vin, quoiqu'elle paraisse de nature à réjouir tous les dieux, pouvait cependant être prohibée dans certains cas, en vertu de la loi des incompatibilités formulées par le droit pontifical. Les divinités de l'élément aqueux voyaient sans doute dans le vin une puissance opposée à la leur; elles ne voulaient pas que ce symbole de la licence et de l'orgie troublât la limpidité de leurs ondes, images du calme et de la pureté. Tel était du moins, d'après les Pontifes, l'avis des Nymphes : *Nymphis libari vino Pontifices negant*[3]. Le vin était également incompatible avec les divinités qui président à l'allaitement, telles que Cumina et Rumina[4]. Quelquefois les Pontifes laissaient en suspens sans la résoudre une question de ce genre. Ils avaient prohibé l'usage du vin dans la cérémonie connu sous le nom de noces d'Orcus, vraisemblablement empruntée au rit grec. Comme les noces d'Orcus avaient été rattachées au culte de Cérès, quelques-uns en conclurent que le vin était antipathique à cette déesse, sans songer que le vin figure dans le sacrifice de la *porca præcidanea*, offert à Cérès. Les Pontifes laissèrent les opinions libres et Servius, qui discute cette question, ne peut alléguer que leur silence : *Pontificales namque hoc non vetant libri*[5]. Un

(1) Fest. s. v. Isid. H, 3. — (2) Plin. XIV, 19. — (3) Philargyr. *Georg.* IV, 380. — (4) Non. p. 167. Plut. *Q. R.* 57. — (5) Serv. *Georg.* I, 344.

des interlocuteurs des Saturnales est moins accommodant ; il prétend que tous les règlements défendent d'offrir du vin à Cérès ; mais le champion de Virgile lui prouve qu'au moins une fois l'an (XII Kal. Jan.) on présente à la déesse du vin doux [1]. Il est à croire que les théologiens assimilaient involontairement les déesses aux femmes, auxquelles des raisons moins métaphysiques avaient fait interdire le vin. Cette interdiction, décrétée par l'égoïsme masculin, était très-sévère : on racontait que, du temps de Romulus, un mari avait tué sa femme pour l'avoir transgressée, et l'on sait que les épanchements de l'affection étaient utilisés comme moyen de contrôle. Elle était levée à certains jours par la religion — *sacrorum causa certis diebus* [2]. Le nombre de ces jours était fixé par les Pontifes. Nous ne savons si les femmes intriguèrent auprès du grave collége pour obtenir de goûter plus souvent au fruit défendu : les manifestations qu'elles organisèrent lorsqu'elles prirent d'assaut la loi Oppia, vainement défendue par Caton [3], et lorsqu'une fausse alerte leur fit croire que le sénat allait autoriser la bigamie [4], prouvent au moins qu'elles en étaient capables. En tout cas, il est probable que le canon des jours marqués à la craie par les matrones fut plus d'une fois remanié, et chaque modification a dû être notée et motivée dans les Commentaires pontificaux.

Quant à la manière de répandre le vin dans le sacrifice, il avait été décidé qu'on devait le verser d'un seul coup (*fundere*) en retournant la patère, si l'hommage s'adressait aux dieux supérieurs, et le répandre goutte à goutte en penchant le vase (*invergere*) pour les libations faites aux dieux inférieurs [5].

Le rôle de l'eau dans le culte était si bien déterminé

(1) Macr. III, 11, 1, 10. — (2) Serv. *Æn.* I, 737. Gell. X, 23. Plut. *Q. R.* 6. — (3) Liv. XXXIV, 1-8. — (4) Macr. I, 6, 21-24. — (5) Serv. *Æn.* VI, 244.

par la nature même de cet élément purificateur que les Pontifes eurent peu de règlements à faire à ce sujet. L'obligation imposée aux Vestales de puiser l'eau nécessaire à leurs pieux exercices dans la fontaine d'Egérie ou des Camènes rappelle les souvenirs du règne de Numa; la relation étroite qui existait entre le Numicius et le culte de Lavinium tenait à une coutume locale acceptée, mais non instituée par les Pontifes. Cependant, la création des aqueducs posa une question liturgique qui demandait une prompte solution. L'eau amenée par des tuyaux de conduite pouvait-elle être considérée comme de l'eau de source? Bien des raisons militaient en faveur de l'affirmative, mais les Pontifes se décidèrent pour la négative ; ou du moins, s'ils ne proscrivirent pas d'une manière générale l'eau disciplinée par des moyens artificiels, ils l'exclurent des manipulations les plus délicates de la liturgie ; ainsi, il était expressément défendu aux Vestales de s'en servir dans la préparation de la *mola salsa*. L'eau destinée aux lustrations, purifications, etc., était l'objet du même scrupule. Lorsque sous Vespasien le Capitole, souillé et incendié par les Vitelliens, fut purifié, Tacite fait remarquer que les Vestales se servirent à cet effet « *aqua e fontibus amnibusque hausta* [1]. » Cette décision pontificale a dû être rendue peu de temps après la construction du premier aqueduc, ouvrage d'Appius Claudius, vers l'an 312, et insérée à cette date dans les Commentaires.

La vertu purifiante de l'eau pouvait être augmentée par l'addition de sel et même par la combinaison de l'eau et du feu, élément purificateur par excellence. La physique naïve des Pontifes opérait cette combinaison en plongeant dans le liquide des torches ardentes. On obtenait ainsi l'eau *lustrale*. Il est possible que l'eau lustrale ait appartenu au culte primitif, ménager de la dépense,

(1) Tac. *Hist.* IV, 53.

mais prodigue de formalités ; toutefois le peu d'importance qu'elle prit dans le culte ferait croire qu'elle fut toujours un produit artificiel, élaboré d'après des données théoriques et destiné à condenser, pour l'usage des dévots, les forces purifiantes de la nature.

Quoi qu'il en soit, des rapprochements bizarres aboutissant à des substitutions singulières ont été faits, à propos de la vertu expiatoire de l'eau, à une époque qui n'avait certainement plus rien de la simplicité antique. Des théologiens, raisonnant sur l'emploi des toges de pourpre et des serviettes et voiles de lin dans les sacrifices, trouvèrent que la pourpre avait la même vertu que l'eau de mer, et que le lin équivalait à l'eau courante : *Purpura maris vicem ad piandum præbet, linum vero fluminis* [1], car ces substances étaient censées conserver les propriétés de l'élément qui les produit. Ce raisonnement subtil et sans conséquence pratique ne paraît pas de nature à avoir provoqué une décision du collége ; les Commentaires ne faisaient guère d'érudition oiseuse, et il n'est pas probable que l'allégation de Servius ait pour garantie une pareille autorité.

La théologie pontificale, si soucieuse des petites choses, ne négligeait pas les plus importantes. A ce titre, elle devait accorder une attention toute particulière aux formules de prières récitées pendant les sacrifices (*certæ precationes*). Elle établissait en principe que ces formules étaient absolument nécessaires à la validité du sacrifice (*victimas cædi sine precatione non videtur referre, nec deos rite consuli* [2]), et que l'exactitude littérale était une condition indispensable de leur efficacité. Du reste, l'exactitude dans toutes les observances était l'A et l'Ω de la religion romaine et la base de l'autorité pontificale. Pour mieux inculquer dans les consciences ce devoir fondamental,

(1) Serv. *Æn.* XII, 169. — (2) Plin. XXVIII, 2.

les Pontifes avaient sans doute noté dans leurs Commentaires tous les cas dans lesquels quelque inadvertance avait entraîné des conséquences désastreuses. Ce mémorial, grossi de mainte légende, pouvait commencer à la fin tragique du roi Tullus Hostilius qui périt pour avoir changé quelque chose au cérémonial d'une conjuration dont Numa avait fait usage avant lui. Cette histoire a sans doute passé des Commentaires dans les Annales, et de là dans les ouvrages des annalistes : *L. Piso (Ann. lib. I) auctor est Tullum Hostilium regem ex Numæ libris eodem quo illum sacrificio Jovem cælo devocare conatum, quoniam parum rite quædam fecisset, fulmine ictum* [1]. Un magistrat de Lanuvium ayant omis la formule, en offrant une victime aux féries latines, on attribua la mort d'un consul, survenue peu de temps après, à cette omission [2]. Ces exemples prouvaient clairement que l'on pouvait se tromper, même le rituel à la main, et que la prudence commandait aux fidèles de réclamer l'assistance des Pontifes. Aussi, les sacrifices ou les vœux offerts au nom du peuple romain par les magistrats étaient dirigés par un pontife (ou un scribe commis à cet effet [3]), qui lisait la formule au sacrificateur : *videmus certis precationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quid verborum prætereatur aut præposterum dicatur, de scripto præire aliquem* [4]. S'il s'agissait d'une dédicace, le respect pour la formule allait jusqu'à interdire à l'officiant le moindre bégaiement et la moindre hésitation [5].

Les prières indiquées pour les cérémonies ordinaires et prévues remontaient évidemment à une haute antiquité ; le rôle des Pontifes, qui les faisaient transcrire pour les besoins du culte public, se bornait sans doute à en rajeunir de temps à autre la langue archaïque. Mais, lorsque

(1) Plin. XXVIII, 4. Serv. *Ecl.* VI, 42. — (2) Liv. XLI, 16. — (3) Val. Max. IV, 1, 10. — (4) Plin. XXVIII, 2. — (5) Plin. XI, 74.

l'autorité religieuse décrétait des cérémonies extraordinaires, elle devait ou rédiger des prières spéciales, ou au moins adapter aux circonstances les anciennes formules dont elle avait fait choix. Nous verrons plus loin, en parlant des vœux, quelques documents de ce genre, dus à la plume des Pontifes.

La science pontificale étendit ses recherches et ses systèmes au delà des objets strictement nécessaires au culte. Interprète de la volonté divine révélée par la tradition, elle devait renseigner ceux qui avaient recours à ses lumières sur les préférences et les antipathies des dieux, afin de les prémunir contre des fautes involontaires ou des chances funestes. Le travail de triage qu'elle avait fait pour les victimes, elle l'appliqua en le simplifiant au règne végétal, et en particulier aux arbres qui furent classés en deux catégories, les arbres heureux et malheureux (*felices*, *infelices*). Les Pontifes établirent cette classification sur deux ou trois principes différents, la tradition, et les propriétés intrinsèques des arbres, comme la couleur des fruits et le mode de reproduction.

Les arbres consacrés par la tradition nationale ou hellénique aux dieux supérieurs, comme le chêne et ses variétés (*quercus*, *æsculus*, *ilex*), le laurier, l'olivier, le myrte, la vigne, étaient naturellement rangés parmi les heureux; ceux qui étaient voués aux dieux infernaux, parmi les malheureux : *arbores quæ inferum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices nominant, alaternum sanguinem filicem, ficum atrum.* Le figuier noir était consacré aux dieux infernaux précisément à cause de sa couleur, car tous les arbres à baies ou fruits noirs étaient malheureux : *quæque baccam nigram nigrosque fructus ferunt, itemque acrifolium, pirum silvaticum, pruscum, rubum, sentesque quibus portenta prodigiaque mala comburi jubere oportet.* D'autres étaient déclarés malheureux, parce qu'ils ne portent point de fruits et ne reproduisent point par semis :

infelices existimantur damnatæque religione quæ neque seruntur unquam, neque fructum ferunt. Tels étaient le *tamarix* (*myrice*), le peuplier (*populus*), l'espèce d'orme appelée *ulmus Atinia*, le nerprun (*alaternus*), cité plus haut, la *brya silvestris* et la *virga sanguinea.* Ceux qui ne portaient aucun de ces caractères de réprobation étaient heureux : *felices putantur esse quercus, æsculus, ilex, suberies, fagus, corylus, sorbus, ficus alba, pirus, malus, vitis, prunus, cornus, lotus* [1].

Macrobe, qui nous transmet ces renseignements, nous les donne comme étant dictés par les Pontifes, et cite ses autorités : Veranius, auteur d'un traité *De Verbis Pontificalibus*, et Tarquitius Priscus qui avait résumé dans son *Ostentarium arborarium* les principes de cette classification et les conséquences à en tirer au point de vue de l'interprétation et de la procuration des prodiges. Cette application pratique de la théorie exposée tout à l'heure était sans doute la plus importante, et nous aurons occasion d'y revenir, mais elle n'était pas la seule. L'ancien droit criminel, enté sur la théologie, prenait garde de souiller les arbres heureux par les sacrifices humains qu'il ordonnait. Il exigeait que le criminel condamné à la flagellation fût attaché à un arbre malheureux (*infelici arbori reste suspendito* [2]). Les verges étaient, elles aussi, empruntées à un arbre malheureux : nous savons du moins que les parricides étaient fouettés avec la *virga sanguinea* [3], classée par Pline dans cette catégorie. Ces précautions ont été évidemment dictées par les interprètes de la tradition religieuse; la légende des Horaces désigna aux Pontifes, lorsqu'ils fixèrent les coutumes par l'écriture, la place où ils devaient insérer le décret relatif à cette question.

(1) Macr. III, 20, 2-4. Plin. XIII, 37. XVI, 45. XXIV, 41-43. — (2) Liv. I, 26. — (3) Dig. XLVIII, 9, 9.

Enfin, la théologie, séduite par les subtilités pythagoriciennes, rechercha jusque dans le domaine des abstractions mathématiques les préférences et les antipathies des dieux. Elle admit que l'*impair*, principe créateur, plaît aux dieux supérieurs, et le *pair*, principe destructeur, aux divinités infernales. En conséquence, il n'était pas permis d'offrir aux dieux supérieurs des victimes en nombre pair, ni aux Mânes en nombre impair. Cette doctrine ou, du moins, les applications qui la constataient figuraient dans les livres des Pontifes — *supernos deos impari gaudere numero infernos pari... etiam pontificales indicant libri* [1]. Nous allons la retrouver servant de base à la théorie du calendrier religieux, et dirigeant les calculs d'où sortait chaque année le canon des *féries*.

III

DES FÉRIES.

Un des devoirs religieux les plus tyranniques pour les âmes scrupuleuses, était l'observation des *féries*. Les livres sacrés s'étendaient avec complaisance sur ce sujet que leur science avait compliqué à plaisir. — *Sane quæ feriæ, a quo genere hominum, vel quibus diebus observentur, vel quæ festis diebus fieri permissa sint, si quis scire desiderat, libros pontificales legat* [2], dit le commentateur de Virgile. La question des féries, indiquée par Cicéron comme une des grandes divisions du droit sacré, occupait dans les Commentaires une large place. Les matériaux qui s'y trouvaient entassés fournirent aux érudits de quoi remplir des traités spéciaux, tels que l'ouvrage de Julius Modestus (*De Feriis*), celui de Titus sous le même titre, et les vastes compilations connues sous le nom de

(1) Virg. Serv. *Ecl.* V, 66 *Æn.* V, 78. — (2) Serv. *Georg.* I, 272.

Fasti, entre autres, les *Fasti* de Ma urius Sabinus et les *Commentarii Fastorum* de Nisus[1]. Nous recueillerons pieusement les rares débris do ces travaux oubliés, et réservant, pour un chapitre à part, tout ce qui regarde la confection du calendrier, nous étudierons les obligations que les féries imposaient à la conscience des fidèles.

1. FÉRIES PROPREMENT DITES. — Dans le sens étymologique du mot, les *féries* (de *ferio-ire*) sont les jours signalés à la dévotion publique par le sacrifice, et enlevés à la vie active pour être exclusivement consacrés aux exercices religieux. L'expression de *festi dies*, généralement acceptée comme synonyme, s'en distingue par une extension moins grande. Les jours de fête, toujours fériés, ont de plus que les féries les réjouissances destinées à égayer les loisirs faits par la religion. Les féries sont exclusivement un hommage rendu aux dieux, les fêtes font la part des hommes — *feriæ deorum causa instituuntur, festi dies hominum quoque*[2]. Ainsi, le jour des Morts (*Feralia*. 21 févr.) et les trois jours des Revenants (*Lemuria*. 9, 11, 13 mai) étaient des féries lugubres qui excluaient l'idée de fête. Cependant, l'usage fit de *festi* (*dies*) une qualification générique applicable à tous les jours revendiqués par la religion et désigna les jours ordinaires par l'épithète de *profesti*. Par contre, le sens du mot *feriæ* se restreignit et finit par ne plus exprimer que l'obligation du repos. — *Festi (dies) dis dicantur, profesti hominibus— festis insunt sacrificia epulæ ludi feriæ*[3].

Au point de vue des personnes, la théologie pontificale distinguait les féries *publiques*, obligatoires pour tous les citoyens, et les féries *privées*, qui se subdivisent en féries particulières aux *gentes* ou aux familles (*propriæ familiarum*) et féries particulières aux individus (*pro-*

(1) Macr. I, 4. 7. 10, 8. 13, 30. 16, 28. — (2) Serv. *Georg*. I, 268. — (3) Macr. I, 16, 2.

priæ singulorum) [1]. Ces dernières accompagnaient généralement les plus grands actes de la vie humaine. Le jour de naissance (*dies natalis*) était marqué chaque année par une férie anniversaire et un sacrifice offert par chaque individu à son Génie tutélaire ; le jour où l'enfant naissait à la vie civile (*dies lustricus* — *solemnitas nominalium*), où le jeune homme prenait la toge (*solemnitas togæ puræ*), où il se donnait une fiancée (*sponsalia*), une épouse (*nuptiæ*); le lendemain des noces (*repotia*), les funérailles, et les purifications consécutives (*sacrum novemdiale, feriæ denicales*), étaient autant de féries particulières aux individus ou aux familles. A ces féries prévues s'ajoutaient des féries extraordinaires, nécessitées par quelque coup de foudre ou quelque autre prodige dont il fallait tenir compte. Un antique précepte, que les Pontifes laissèrent probablement tomber de bonne heure en désuétude, faute de pouvoir se l'expliquer à eux-mêmes, imposait un jour de férie à quiconque avait prononcé le nom de certaines divinités, *Salus*, *Semonia*, *Seia*, *Segetia*, *Tutilina*. Peut-être croyait-on ces divinités trop nécessaires à tous, pour que l'on pût se permettre de les distraire de leur œuvre par une invocation particulière. Le nombre des féries expiatoires croissait pour chaque individu avec la somme de ses devoirs : il suffisait à la femme du flamine de Jupiter d'avoir entendu tonner pour être tenue d'observer les féries jusqu'à ce qu'elle apaisât les dieux [2]. Les féries particulières aux *gentes* sont les jours consacrés par les membres d'une même *gens* à l'accomplissement des devoirs héréditaires légués par les ancêtres (*sacra gentilicia*). L'histoire parle des dévotions des grandes familles aristocratiques, des Claudii, des Julii qui avaient à Boville un sanctuaire où ils honoraient *Vejovis;* des Fabii qui offraient à jour fixe un sacri-

(1) Macr. I, 16, 7 sqq. — (2) Macr. I, 16, 8.

fice sur le Quirinal, et les inscriptions nous révèlent les traditions religieuses d'un certain nombre de familles plus obscures [1].

Toutes ces féries, obligatoires seulement pour les individus, les familles, les *gentes*, échappaient au contrôle de l'autorité religieuse; cependant le droit pontifical s'en occupait pour en reconnaître la valeur au nom de la société et protéger les plus indispensables contre les envahissements de l'État. Ce sont les Pontifes qui ont fait passer les devoirs religieux avant les exigences de l'utilité publique, en dispensant momentanément du service militaire les citoyens retenus par les funérailles d'un membre de leur famille (*funus familiare*), par les *feriæ denicales* ou par un sacrifice anniversaire (*sacrificium anniversarium*), trois cérémonies qu'il n'était point permis de différer [2]). Mais les féries qui rentraient pleinement dans la compétence pontificale étaient les féries publiques.

De ces féries, les unes avaient leur place marquée dans le calendrier (*stativæ*) et se subdivisaient, d'après leur importance, en *majores* et *minores;* les autres devaient être pour ainsi dire instituées ou conçues (*conceptivæ*) soit chaque année (*annales*), soit à intervalles irréguliers (*non annales*), et placées soit à un jour marqué d'avance, soit à une date arbitraire (*in dies vel certos vel etiam incertos*). Outre ces féries ordinaires (*legitimæ*), il y en avait d'extraordinaires (*indictivæ*, *imperativæ*), ordonnées, dans certaines circonstances, par les consuls ou les préteurs, en vertu de l'*imperium* dont ils étaient revêtus [3].

Les féries statives observées sous les rois et la république figurent toutes dans le tableau que nous en avons dressé. L'exactitude théologique, moins forte que l'usage,

(1) V. Marquardt, *Handb.* IV, p. 141. — (2) Gell. XVI, 4. Serv. *Æn.* I, 4. 27. VIII, 173. — (3) Macr. 16, 5 sqq. Varr. VI, 12-25. Serv. *Æn.* I, 632.

eût exigé que le jour des *Liberalia* portât le nom antique d'*Agonium Martiale* que lui donnaient les Pontifes, d'accord avec les livres des Saliens Agoniens — *Masurius etiam secundo Fastorum : Liberalium dies, inquit, a pontificibus Agonium Martiale appellatur* [1]. Mais, des deux solennités qui marquaient ce jour, la plus populaire éclipsa l'autre qui du reste se répétait, quoique en changeant d'objet, le 1er Janvier, le 21 Mai et le 11 Décembre [2]. La répartition de ces féries dans le calendrier trahit une croyance superstitieuse à l'influence bienfaisante des nombres impairs ; le second jour des *Equiria* (14 Mars) et le 24 Févr. (*Regifugium*) sont les seules fêtes qui soient marquées d'un chiffre pair. Il est inutile d'ajouter que cette répartition, refaite à nouveau chaque année jusqu'à ce que la fixation du calendrier l'eût rendue définitive, est l'œuvre des Pontifes. Quant aux féries conceptives, il appartenait également aux Pontifes d'en fixer la date, mais d'après des règles précises qui excluaient l'arbitraire. Nous possédons la règle qui leur servait à déterminer l'époque de l'*augurium canarium*, ou sacrifice du chien, destiné à préserver les moissons : *ita enim est in Commentariis Pontificum : augurio canario agendo dies constituantur, priusquam frumenta vaginis exeant, et antequam in vaginas perveniant* [3].

Mais ce qui préoccupa surtout le sacré collége, ce fut moins de veiller à la conservation du canon des féries, assurée par une longue coutume et des habitudes indestructibles, que de déterminer avec précision les obligations imposées par ces jours à la conscience individuelle. Ces obligations se résumaient dans le devoir du repos. La religion voulait avoir, ces jours-là, toutes les pensées des fidèles. Si, comme chez les Hébreux, elle avait régné

(1) Macr. I, 4, 15. — (2) V. Preller, *R. Myth.* p. 169, 2. 320, 3. — (3) Pl u. XVIII, 3.

sans partage sur les âmes, elle eût imposé le repos absolu. Mais les Romains pensèrent qu'on pouvait la satisfaire à moins, et les Pontifes se chargèrent de ménager la transaction entre l'utilité de la religion et la religion de l'utilité. Ils procédèrent, selon leur habitude, par décrets pratiques, par décisions restreintes à un seul objet et d'une application immédiate, laissant au temps et aux théoriciens le soin d'en dégager quelques règles générales, dont nous nous servirons pour mettre un peu d'ordre dans ce chaos.

Les féries étant instituées pour honorer les dieux, il était logique de permettre ces jours-là les travaux qui avaient pour but une œuvre pie : *Umbro negat eum pollui qui opus vel ad deos pertinens sacrorumve causa fecisset.* Les nécessités de la vie matérielle s'imposaient d'elles-mêmes, car, selon l'expression de Palladius, « *necessitas feriis caret.* » Umbro le reconnaissait formellement et excusait celui *qui aliquid ad urgentem vitæ utilitatem respiciens actitasset.* Les Pontifes ne songèrent pas à interdire de moudre du blé (*far pinsere*). Mais il était bien difficile de distinguer le nécessaire de l'utile ; la théologie fut obligée à des concessions qui réduisirent le précepte à une vague formule donnée comme règle unique par le docte Pontife Scævola — *Scævola consultus quid feriis agi liceret, respondit : « quod prætermissum noceret* [1]. » Le père de famille qui voyait son bœuf tombé dans une fosse était évidemment autorisé à le retirer, ou à étayer un bâtiment menacé d'une ruine imminente. Mais la formule de Scævola tolérait des travaux bien moins pressants.

L'agriculture, dont les bénéfices sont constamment compromis par les caprices de l'atmosphère et pour qui

(1) Macr. I, 16, 9-11. Virg. Serv. Georg. I, 269. 272. Colum. II, 21. Pallad. I, 6, 7.

chaque occasion manquée représente une perte irréparable, réclama une grande liberté d'action. Les occupations qui, pour des gens habitués à de durs labeurs, sont presque un repos, furent admises sans conteste : était-ce travailler que de fabriquer des torches (*faces incidere*), des chandelles de suif (*candelas sebare*), du fromage (*caseum facere*), de faire sécher des raisins, des pommes, des poires (*mala, pira, ficos pandere*), de cueillir les raisins et les olives destinés à être confits (*uvas itemque olivas condilui legere*), de préparer du vin doux pour édulcorer les crûs trop aigres (*defrutum quoque facere et defrutare vinum*) ? Tous ces travaux pouvaient se faire à domicile. Le jardin est tout proche : comment défendre au paysan de s'y distraire, en sarclant ou en arrosant ses légumes ? *in horto quicquid olerum causa facias, omne licet.* Quelques pas de plus et le paysan est au milieu de ses champs ; mettre le feu à des broussailles gênantes (*incendere vepres*) ou dresser des piéges aux oiseaux qui butinent sur ses récoltes (*insidias avibus moliri*) ne sont pour lui qu'un amusement utile. L'utilité justifie même des travaux plus sérieux ; le curage des fossés (*tergere fossas, rivos deducere*) peut sauver une prairie de l'inondation ou de la sécheresse ; celui qui a affermé un vignoble (*vineam conductam colere*) ou la récolte d'un plant d'oliviers (*fructus oliveti conductos cogere*), a besoin de travailler les jours fériés pour faire honneur à ses engagements. Enhardis par l'indulgence de la théologie, les laboureurs conquirent le droit de couper le regain des prés (*prata sicilire*), de serrer le foin au fenil (*fœnum in tabulata componere*), d'épandre le fumier sur la terre (*stercora æquare*), et même d'atteler leurs bêtes de somme. Caton, à la fois agronome et théologien, fit une large brèche dans les barrières théologiques, en déclarant qu'il n'y avait point de féries pour les bêtes de somme, telles que mulets, chevaux, ânes, si ce n'est les féries de famille,

et que les bœufs eux-mêmes pouvaient être employés à charrier du bois, des fèves et du blé [1].

Tant d'exceptions menaçaient d'emporter la règle. Les Pontifes, qui voulaient bien la modifier mais non l'abroger, la maintinrent en dépit de la logique, entière sur certains points, ailleurs amoindrie par des concessions. Il resta interdit de couper, de lier et de charrier le foin (*fœnum secare aut vincire aut vehere*), de vendanger (*vindemiam cogere*), d'émonder les arbres (*arborem collucare*). Certains travaux prohibés furent permis, moyennant un sacrifice expiatoire : ainsi celui qui avait offert un jeune chien pouvait sans scrupule faire ses semailles (*sementem administrare*) ou tondre ses moutons (*oves tondere*); cependant il ne pouvait couvrir de peaux les bêtes tondues (*pellibus oves vestiri non licet*). Les Pontifes permirent de faire baigner les troupeaux pour raison de santé, mais défendirent de le faire dans le but de nettoyer leur toison. Ils défendirent également, mais sans pouvoir faire prévaloir leur opinion sur ce point resté douteux, d'enclore de haies un champ. Tout en permettant de transporter des arbres à planter, ils empêchèrent qu'on ne fît de cette autorisation un usage trop étendu, en exigeant que les arbres fussent transportés sur l'épaule ou à dos de mulet, mais non dans une charrette. Encore une concession, et il eût été permis de planter; mais le droit pontifical posa en principe que les travaux exécutés au-dessus de la terre (*supra terram*) pouvaient seuls être tolérés. Par conséquent, on ne devait point ouvrir avec le fer le sein de la terre, planter, creuser de nouveaux fossés, tandis que, comme nous l'avons dit, il était licite de nettoyer les anciens. Cette dernière distinction fournissait au docte Verrius Flaccus une comparaison assez cynique par laquelle il expliquait pourquoi les jours

(1) Cat. R. r., 138.

fériés convenaient mal au mariage des vierges et parfaitement aux nouvelles noces des veuves [1].

En somme, le précepte du repos, ainsi accommodé aux exigences de la vie pratique, gênait assez peu la liberté individuelle ; pour tous les cas non prévus, la théologie pontificale laissait à chacun le soin d'élargir à son gré par l'interprétation quelques règles assez complaisantes, ainsi résumées par Servius : *Qui disciplinas Pontificum interius agnoverunt ea die festo sine piaculo dicunt posse fieri, quæ supra terram sunt, vel quæ omissa nocent, vel quæ ad honorem deorum pertinent et quidquid fieri sine institutione novi operis potest* [2]. Ce réseau à larges mailles n'arrêtait plus que les dévots de bonne volonté.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de l'observation des féries en général. Le droit pontifical contenait des dispositions particulières au sujet des *feriæ denicales*, consacrées aux Mânes dont le culte et les droits étaient, comme on le sait, sous la sauvegarde des Pontifes. Le respect des morts, et le caractère individuel de ces féries permirent de maintenir pour elles des prohibitions abrogées pour les féries ordinaires. Nous savons du moins que les travaux d'irrigation dans les prairies devaient être réduits à l'indispensable les jours de féries dénicales — *cautum in libris sacris est, feriis denicalibus aquam in pratum ducere, nisi legitimam non licet, ceteris feriis omnes aquas licet deducere* — et que la permission d'atteler des mulets ne s'étendait pas aux féries des morts : *Nos apud Pontifices legimus, feriis tantum denicalibus mulos jungere non licere, cæteris licere* [3]. Du reste, les Pontifes, qui s'occupaient avec une sollicitude toute particulière des intérêts des Mânes, donnaient une haute idée de l'importance des féries dénicales, en mettant les devoirs

(1) Macr. I, 15, 21. Plut. *Q. R.* 105. — (2) Serv. *Georg.* I, 272. — (3) Serv. *ibid.* Colum. II, 22.

qu'elles imposaient au-dessus même des devoirs du citoyen.

Le caractère sacerdotal rendait plus strict le devoir du repos pour ceux qui en étaient revêtus. Le scrupule allait si loin lorsqu'il s'agissait du Rex Sacrorum et des Flamines qu'il leur était défendu même de se fatiguer à la manière des Sybarites, en regardant travailler — *regem sacrorum flaminesque non licebat videri feriis opus fieri et ideo per præconem denuntiabant ne quid tale agere-tur et præcepti neglegens multabatur* [1]. D'après Servius, les Pontifes prenaient les mêmes précautions lorsqu'ils allaient sacrifier [2].

Enfin, l'Etat devait aussi compter avec la religion et abdiquer, comme les individus, la plus grande partie de sa liberté les jours de féries publiques. Nous verrons plus loin, en parlant du Calendrier, que les féries, sous le nom de jours néfastes, arrêtaient dans tout le corps social la vie administrative. Pour donner la mesure du respect que professait l'Etat pour le précepte du repos, il suffit de dire que, à moins d'une agression de la part de l'ennemi, les généraux romains ne devaient ni livrer bataille, ni faire des levées les jours de féries [3].

Toutes les dispositions passées en revue jusqu'ici sont basées sur le devoir du repos ; il en est d'autres qui ont été dictées par des motifs différents. Si les Pontifes défendaient d'enterrer un mort les jours de féries publiques [4], ce n'était pas à cause du travail nécessité par la cérémonie funèbre, mais pour ne point permettre à un deuil particulier de troubler une solennité publique, d'offrir aux yeux des prêtres des images lugubres qu'ils ne devaient point voir, ou tout au moins d'enlever aux dieux les hommages d'une famille occupée d'autres soins. S'ils im-

(1) Macr. I, 16, 9. — (2) Serv. *Georg.* I, 268. — (3) Macr. I, 16, 19. — (4) Colum. II, 21.

posaient une pénalité religieuse aux violences commises ces jours-là sur les personnes [1], c'est parce qu'ils jugeaient ces écarts de passions brutales incompatibles avec le sentiment religieux qui devait posséder les âmes.

L'importance pratique des féries engageait les Pontifes, et l'État qui donnait à leurs décisions une valeur exécutive, à user avec discrétion du droit de les déplacer, de les répéter ou de les multiplier. Quelques-unes, qualifiées de *sacra anniversaria*, ou *sollemnia*, ne pouvaient être, sous aucun prétexte, différées ou recommencées et il fallait les célébrer exactement à leur date. Vraisemblablement, ces féries ne sont autres que les féries statives [2]. Du reste, l'épithète de *sollemnis* est assez mal définie; elle paraît signifier simplement anniversaire *(soli in anno ?)* et encore ce sens plausible paraît-il bien aventuré, quand on songe que le mot s'appliquait parfois à des jours qui n'étaient ni des anniversaires ni même des féries, par exemple aux Nundines.

II. NUNDINES [3]. — La théologie hésita longtemps avant de se prononcer sur le caractère des *nundinæ*, ou premiers jours de la semaine romaine, ainsi nommées parce qu'elles revenaient tous les neuf jours (*nono die*) autrement dit, après huit jours révolus. Il s'agissait de décider si les Nundines étaient jours fériés. Cette question avait une grande importance, car un décret pontifical converti en loi pouvait conserver ou enlever aux affaires judiciaires les jours les plus opportuns pour les plaideurs.

Il y avait désaccord entre deux traditions également anciennes. Les jours de Nundines étaient sanctifiés par un sacrifice offert à Jupiter dans la Regia, et l'on prétendait que ce caractère religieux leur avait été imprimé par

(1) Macr. I, 15, 21. — (2) Serv. *Ecl.* V, 74 *Æn.* II, 202. III, 301. VIII. 173. [V. E. Hübner, *Comm. pont.* p. 86] — (3) V. Eryc. Put. *De nund. Rom.* ap. Græv. VIII, 646-694. Th. Mommsen, *Rom. Chronol.* p. 240-255.

Romulus ; en outre, bon nombre de gens du peuple offraient leurs hommages ces jours-là aux mânes du bon roi Servius Tullius ; enfin les cultivateurs quittaient leurs travaux pour venir au marché et considéraient les Nundines comme des jours de repos ; ces usages suffisaient amplement pour que l'opinion vulgaire, peu rigoureuse en matière de définition, fit des Nundines des *féries* publiques ou jours *néfastes* [1].

Mais, d'un autre côté, la coutume, attestée par les XII Tables (*tertiis nundinis partes secanto*), avait fait des Nundines des jours d'audiences, pour la commodité des plaideurs de la campagne. Elle leur attribuait donc le caractère de jours *fastes*, théoriquement incompatible avec celui de *féries*.

Des habitudes politiques avaient augmenté la confusion. Depuis l'institution du tribunat, les magistrats plébéiens utilisaient les Nundines pour rassembler les plébéiens et défendaient aux magistrats patriciens de disperser ces réunions (*concilia plebis*), que l'on n'appelait pas encore des comices, en convoquant les centuries. Les patriciens, et par conséquent les Pontifes, regardèrent donc ce jour comme impropre aux comices, c'est-à-dire *néfaste* ou tout au moins *faste non comitial*. Mais lorsque les conciliabules de la plèbe furent devenus les comices par tribus, le caractère *faste non comitial* ne put rester sans contradiction attaché aux Nundines.

Ainsi, les Nundines se trouvèrent être des féries non fériées, *fastes* pour les tribunaux, *comitiales* pour les tribus, interdites aux centuries et contestables à tous les points de vue. Ceux qui n'osaient pas se couper les ongles ces jours-là [2] les gardaient-ils pour défaire ce nœud gordien ?

(1) Macr. I, 16, 30 33. — (2) Plin. XXVIII, 5.

La loi Hortensia (287), qui dut être élaborée d'après une consultation pontificale, trancha la difficulté en déclarant les Nundines *fastes* — *Ut nundinæ fastæ essent*, — c'est-à-dire impropres aux comices et réservées aux affaires judiciaires — *uti rustici qui nundinandi causa in urbem veniebant, lites componerent.* C'est ce que comprenaient Trebatius et L. Julius Cæsar dont les opinions ne sont contradictoires qu'aux yeux de Macrobe. Le premier dit : *Nundinis magistratum posse manu mittere judiciaque addicere* ; le second : *negat nundinis contionem advocari posse, id est, cum populo agi, ideoque nundinis Romanorum haberi comitia non posse* [1]. La question pratique était jugée. Restait la question de principe que la loi Hortensia n'avait pas la prétention de résoudre. Les Nundines étaient-elles, oui ou non, des *féries* ? Les Pontifes gardaient le silence. En attendant leur décision, les érudits embrassèrent des opinions différentes. Varron se prononça pour l'affirmative et soutint que les Nundines étaient des féries instituées dans l'intérêt du commerce des denrées. Verrius Flaccus, Cornelius Labeo partagèrent cet avis. Le célèbre augure Messala consulta les Pontifes ; ils répondirent qu'ils ne regardaient point les Nundines comme des féries — *nundinas sibi ferias non videri* [2]. Cette réponse, à laquelle les Pontifes évitèrent sans doute de donner un caractère officiel, laissa les opinions libres ; car, trois siècles plus tard, Macrobe classe encore les Nundines parmi les féries. Titus (Cincius ?), dans son traité des *Féries*, chercha à mettre tout le monde d'accord en proposant, pour qualifier les Nundines, le terme de *sollemnes* [3]. Ce mot, définition vague et incomplète de l'objet en litige, terminera pour nous comme pour lui un débat que l'on ne peut plus clore autrement.

(1) Macr. I, 16, 28-30. — (2) Macr. *ibid.* Serv. *Georg.* I, 275. Fest. p. 173. — (3) Macr. *ibid.*

III. DIES ATRI, RELIGIOSI. — Les féries exigeaient des fidèles le sacrifice de leur temps, dans l'intérêt du culte; il y avait dans le calendrier d'autres jours qui restreignaient bien plus despotiquement la liberté des individus et de l'État, et dont le caractère était plus scrupuleusement respecté, parce qu'il parlait non pas à la piété, mais à la peur. Ces jours, appelés *dies atri, religiosi*, ne sauraient être confondus avec les féries : on pourrait même dire qu'ils en sont l'antithèse exacte [1], si un défaut de classification ne faisait pas coïncider environ cinq d'entre eux (9, 11, 13 Mai.—9 Juin.—23 Déc.) avec autant de féries. En effet, les jours noirs ou religieux ont pour caractère essentiel la cessation des exercices religieux, des sacrifices, jeux, banquets publics, et la fermeture des temples [2]. Il était même défendu de prononcer les noms de Janus et de Jupiter qui, comme on le sait, figuraient en tête de toutes les oraisons. Le pontife Fabius Maximus Servilianus (cos. 142 a. Chr.) en concluait logiquement que personne ne devait à pareil jour faire aux morts le service anniversaire exigé par l'usage (*parentare*), parce que l'invocation défendue était nécessaire à cette cérémonie. *Fabius Maximus Servilianus in libro XII negat oportere atro die parentare, quia tunc quoque Janum Jovemque præfari necesse est, quos nominari atro die non oportet* [3]. Fabius se plaisait à faire remarquer une inconséquence du droit pontifical, mais il n'ignorait pas que ces jours lugubres, pendant lesquels les dieux supérieurs se voilaient la face, convenaient parfaitement au culte des Mânes et des génies souterrains, puisque quelques-uns portaient ce stigmate parce qu'ils étaient, pour ainsi dire, abandonnés à ces sombres divinités. Les *Parentalia* particulières restèrent donc parfaitement compatibles

(1) Gell. IV, 9, 10. —(2) Macr. I, 15, 22. C. I. L. 312. Orell. 643.
(3) Macr. I, 16, 25.

avec les *dies atri*, comme le montre un décret pontifical sur lequel nous reviendrons tout à l'heure.

Les Pontifes, qui fixaient chaque année la date des fêtes mobiles ou conceptives ou extraordinaires, avaient soin d'éviter la rencontre d'un *dies ater* et d'une de ces féries. Une pareille coïncidence aurait été le renversement de toutes les règles. Cependant, le cas se présenta sous le pontificat du docte Ti. Coruncanius (253-243) qui, par distraction sans doute, avait choisi un *dies ater* pour les féries préparatoires dont les Pontifes faisaient souvent précéder les grandes solennit s. Le collége maintint la décision de son chef, ne fût-ce que pour sauvegarder le principe d'infaillibilité nécessaire aux autorités sans contrôle. Le fait était rapporté par Ateius Capito au V livre de son traité sur le droit pontifical : *Tib. Coruncanio P. M. feriæ præcidaneæ in atrum diem inauguratæ sunt. Collegium decrevit, non habendum religioni quin eo die feriæ præcidaneæ essent* [1]. Les Pontifes montrèrent qu'il leur était aussi facile d'effacer un *dies ater* que de déplacer une férie.

La vie religieuse n'était pas seule paralysée par ces jours malheureux ; on croyait qu'ils attachaient une sorte de malédiction à toutes les entreprises commencées sous leur influence. Le gouvernement n'osait ni lever des soldats, ni donner aux légions l'ordre du départ, ni engager une bataille, à moins qu'il ne s'agît d'une guerre défensive, ni convoquer les comices; les plaideurs devaient éviter d'eux-mêmes les tribunaux, leur champ de bataille à eux; chacun se gardait de prendre femme, de se mettre en voyage ou de lever l'ancre en un pareil moment. Le laboureur même était gêné dans ses travaux : Columelle lui recommande de choisir, pour dompter les jeunes taureaux, *liberum a tempestatibus et religionibus matutinum* [2]. Enfin, la société, frappée d'inertie, ne conservait plus que le mouvement acquis.

(1) Gell. IV, 6, 10. — (2) Colum. VI, 2.

L'origine des *dies atri* justifiait ces craintes superstitieuses. C'étaient des jours marqués par de grands désastres publics et signalés comme dangereux par les Pontifes, interprètes de ces leçons de la Providence. Le jour du terrible désastre de l'Allia (*dies Alliensis*. 18 Quint.) resta le type des *dies atri* et servit, pour ainsi dire, d'étiquette à toute la catégorie. Nous ne possédons point le décret pontifical qui lui imprima cette flétrissure, mais le marbre nous a conservé un décret du sénat de Pise déclarant lugubre à l'égal du *dies Ailiensis* le jour qui ravit le jeune C. Cæsar à la terre. Pise avait les mêmes traditions religieuses que Rome, sa métropole; ses pontifes s'intitulaient *Pontifices minores publicorum P. R. sacrorum*, et le rédacteur de ce document avait sous les yeux les modèles émanés de la chancellerie pontificale. Il est décidé — *diem eum quo die [C. Cæsar obit], qui dies est a. d. [VIIII kal. Martias] pro Alliensi lugubrem memoriæ prodi notarique in præsentia omnium jussu ac voluntate caverique ne quod sacrificium publicum neve quæ supplicationes nive sponsalia nive convivia publica postea in eum diem eove die qui dies erit a. d. [VIIII k. Mart.] fiant concipiantur indicanturve nive qui ludi scenici circiensesve eo die fiant spectenturve [utique eo die quod annis publice manibus ejus per magistratus eosve qui Pisis jure dicundo præerunt eodem loco eodemque modo quo L. Cæsari parentari institutum est, parentetur]*[1]. Nous avons sous les yeux une réédition convenablement remaniée de la formule employée, dans les cas analogues, par le collége des Pontifes.

Un seul *dies ater* était un monument trop mesquin pour les morts de l'Allia. A cette occasion, la plume des Pontifes marqua d'un trait noir 36 jours également répartis dans les douze mois. C'étaient tous les lendemains (*dies postriduani*) de Kalendes, Nones et Ides[2]. Voici l'enquête

(1) Orell. 643. — (2) Macr. I, 16. 21 25. Ovid. *Fast.* I, 5?, sqq.

ordonnée par le sénat et l'arrêt pontifical, rapporté par les annalistes Gellius (Ann. Lib. XV) et Cassius Hemina (Hist. Lib. II), par Tite-Live et Verrius Flaccus (De verb. sign. IV [1]) :

« *Anno ab Urbe conditâ CCCLXIII, a tribunis militum Virginio Manlio Æmilio Postumio collegisque eorum, in senatu tractatum quid esset propter quod totiens intra paucos annos male esset afflicta respublica et ex præcepto patrum L. Aquinium haruspicem in senatum venire jussum religionum requirendarum gratiâ dixisse Q. Sulpicium tribunum militum ad Alliam adversus Gallos pugnaturum rem divinam dimicandi gratia fecisse postridie Idus Quintiles, item apud Cremeram multisque aliis temporibus et locis post sacrificium die postero celebratum male cessisse conflictum, tunc patres jussisse ut ad collegium pontificum de his religionibus referretur pontificesque statuisse postridie omnes Kalendas Nonas Idus atros dies habendos, ut hi dies neque præliares neque puri neque comitiales essent* [2] ». Ce récit, textuellement emprunté par les annalistes à un sénatus-consulte à travers lequel on distingue le protocole pontifical, nous montre la marche d'une procédure religieuse, et nous explique pourquoi les haruspices n'ont pu, malgré la supériorité de leur science, sortir de l'état de dépendance et d'infériorité dans lequel les retint le patriotisme romain. On s'en servait comme le chasseur utilise l'odorat de son chien. Le souvenir du massacre des Fabius sur les bords du Crémère (477), ainsi rapproché du désastre de l'Allia, fit croire à Tite-Live et aux historiens postérieurs que ces deux événements avaient eu lieu le même jour, tandis qu'Ovide, s'aidant probablement des annales de Fabius Pictor, intéressé à bien connaître les exploits de ses ancêtres, place le drame du Crémère au 13 février [3]. Une rectification

(1) Liv. VI, 1. Gell. V, 17, 2. — (2) Macr. *ibid.* — (3) R. Merkel, *Proleg.* LXIII. CIII.

historique sur ce point intéressait peu les Pontifes, car le 13 février est, lui aussi, un jour lugubre.

La bataille de Trasimène (217) ajouta un *dies ater* (23 juin) au calendrier. Après Cannes (216), le Sénat, qui accordait à peine aux Romains quelques jours pour pleurer, refusa de vouer un jour à un deuil éternel; mais le peuple paraît avoir redouté depuis lors le quatrième jour avant les Nones [1]. L'invasion des Cimbres frappa les Romains d'une terreur telle qu'ils déclarèrent *ater* le jour où le flot avait rompu ses digues, en écrasant l'armée du proconsul Q. Servilius (6 oct. 105).

Outre ces *dies atri*, assombris par des douleurs patriotiques, l'année romaine comptait un certain nombre de jours qui devaient leur caractère malheureux à des cérémonies lugubres derrière lesquelles se cachaient peut-être quelques vagues souvenirs. Tels étaient les trois jours pendant lesquels le *mundus* restait ouvert (24 août, 5 oct., 8 nov.), les trois jours des *Lemuria* (9, 11, 13 mai), les huit jours des morts (*dies parentales*, 13-21 févr.), égayés néanmoins par les *Lupercalia* et les *Quirinalia* (15-17 févr.); les jours pendant lesquels s'ouvrait le sanctuaire le plus intime de Vesta (*penus Vestæ aperitur*), les deux jours qui suivaient les féries latines et n'avaient point, par conséquent, de place fixe dans le calendrier; enfin, les jours signalés par le frémissement mystérieux des armes de Mars (*ancilia movent*). C'étaient les *dies religiosi* proprement dits, confondus dans le langage ordinaire avec les *dies atri* dont ils se distinguent par un caractère moins tranché et l'absence de souvenirs historiques. Le terme de *religiosi*, défini par Aulu-Gelle « *tristi omine infames impeditique* », s'applique dans son sens général à tous les jours malheureux; mais, parmi ces jours, ceux qui devaient à leur

(1) Macr. I, 16, 26.

origine récente une signification plus précise étaient qualifiés d'*atri*, tandis que le temps avait effacé à moitié la flétrissure imprimée aux autres dans l'âge primitif [1]. Ainsi, les *dies parentales* du mois de février rappelaient peut-être des morts illustres, celle de Tarpeia et de Tatius, de Brutus et des 306 Fabius [2]. Quelquefois même, le caractère funeste avait disparu, et ne se retrouvait plus que dans les habitudes routinières du peuple. Macrobe ignore pourquoi beaucoup de gens redoutaient comme *inominalis* le quatrième jour avant les Kalendes et le quatrième jour avant les Nones.

L'usage, trop prompt à saisir les analogies, étendit la qualification de *religiosi* à des jours qui n'ont rien de commun avec ceux dont nous nous sommes occupés jusqu'ici. Les Pontifes ayant défendu de célébrer des mariages aux Kalendes, Nones et Ides, parce que les lendemains, déclarés *dies atri*, étaient impropres aux dévotions de la nouvelle épousée et au banquet des *repotia*, ces jours devinrent, à ce point de vue, *religieux* [3]. A ce titre, des mois entiers pouvaient passer pour religieux ; le mois de mars tout entier, comme le carême chrétien, et le mois de mai étaient interdits aux épousailles [4].

La théorie des *dies atri*, comme celle des féries, dut faire à la pratique des concessions. Si la dévotion s'attiédit, la peur s'envole. L'État donna l'exemple. Pour donner une idée de ce qu'il se permit et de ce que les Pontifes tolérèrent, il suffira de dire que, dans le calendrier du temps de l'empire, le *dies Alliensis*, le type des *dies atri*, est déclaré comitial (C). A plus forte raison se crut-on en droit d'ouvrir les tribunaux. Sur les 36 jours déclarés *atri* en 390, vingt au moins sont *fastes* (F). Quant aux armées, à une époque où la toute-puissante république

(1) C. I. L. p. 373. — (2) Dion. II, 40. 52. Lyd. *Mens.* IV, 24. — (3) Macr. I, 15, 21. — (4) Porphyr. ad Hor. *Ep.* II, 2, 209.

ne faisait plus que des guerres offensives, on ne voit pas que les jours religieux aient gêné leurs mouvements. L'observation des jours religieux se réduisit donc peu à peu au devoir essentiel, l'abstention du sacrifice. En même temps, leur nombre diminuait. Les Césars saisirent avec empressement les occasions d'ensevelir sous leurs trophées le souvenir des défaites républicaines ; c'était une manière adroite de faire naître, comme le dit Virgile, un nouvel ordre de choses. La défaite d'Afranius et Petreius en Espagne (49) et de Pharnace (47) changea en fête le lendemain des Kalendes d'août, le 6 avril ne put être un jour malheureux après Thapsus (47), et Apollon choisit le 2 septembre pour apporter à son favori les lauriers d'Actium. En revanche, le spectre de Varus fut écarté. Auguste supprima même (l'an 28 ou 26 avant J.-C.) la marque sinistre que le sang de César avait imprimée aux Ides de Mars. Il était imprudent de rappeler le souvenir d'un régicide.

Les empereurs, ayant continué à se vanter de leurs victoires et à passer sous silence leurs défaites, finirent par éliminer du calendrier les anniversaires fâcheux. En même temps, ils multiplièrent les féries. Ainsi le canon des jours religieux, comme celui des féries, subit une transformation progressive qui avait pour but de donner au despotisme une consécration religieuse, et d'habituer les consciences à confondre dans un même respect les dieux et les Césars.

IV

DES LIEUX SACRÉS, SAINTS, RELIGIEUX.

Après avoir passé en revue les décrets relatifs aux consécrations connues sous le nom de sacrifices, aux jours

marqués d'un caractère sacré ou religieux, nous allons entrer dans les propriétés immobilières des dieux et y retrouver, mais cette fois définies avec exactitude, les trois catégories instituées dans le domaine divin par le droit pontifical. La question des lieux consacrés avait une importance capitale ; les Pontifes la traitaient avec une grande précision de langage : *nomina sacrorum locorum sub congruâ proprietate proferre pontificalis observatio est* [1] — et Varron y consacra trois livres de ses Antiquités divines.

I. Lieux sacrés. — L'élément constitutif du lieu sacré, c'est le *fanum*, c'est-à-dire le terrain soustrait au monde profane et nettement délimité par les Pontifes au moment de sa consécration : *hinc fana nominata quod pontifices in sacrando fati sint finem* [2]. Quelle que soit la valeur de l'étymologie varronienne reproduite par Verrius Flaccus et Tite-Live, les exemples s'accordent avec cette explication. Romulus, en précisant l'emplacement où devait s'élever le T. de Jupiter Stator, constitua préalablement un *fanum*. — *Jovis Statoris ædem... Romulus ante voverat ; sed fanum tantum, i. e. locus templo sacratus, effatus fuerat* [3]. Les lieux consacrés, même temporairement, par l'appareil d'une cérémonie religieuse, comme, par exemple, les places publiques transformées pour les dieux en salles de banquet (*lectisternia*), deviennent également des *fana* ; telle était du moins l'opinion du docte Antistius Labeo : *Antistius Labeo ait, in Commentario XV Juris Pontificii, fana sistere esse lectisternia certis locis et dis habere* [4]. Le terme de *fanum* est donc, de tous les termes employés par le droit pontifical pour désigner les lieux sacrés, celui qui a le plus d'extension. Du reste, selon toute probabilité, il n'est

(1) Macr. III, 4, 1. — (2) Varr. VI, 54. Cf Paul. p. 88. 93 Liv. V, 50. X, 37. — ( ) Liv. X, 37. — (4) Fest. p. 351.

autre que le nom générique de toutes les possessions divines, l'antithèse de *profanum*, pris dans un sens plus restreint. D'après ce qui précède, c'est sous la rubrique *fana* qu'il faudrait ranger les bois sacrés (*luci*), les fontaines [1], et les champs consacrés dont le revenu était employé aux frais du culte [2].

La construction la plus simple et la plus indispensable au culte que l'on pût élever sur un emplacement consacré était l'autel. L'autel primitif, celui dont se contentèrent toujours les Pénates et les Lares, se compose essentiellement d'un foyer (*focus*) destiné à consumer les offrandes. Ce foyer, indispensable à tous les sacrifices, se retrouve dans l'autel ordinaire (*ara*) et le grand autel (*altar*, de *alta ara*). Les Pontifes distinguaient avec soin ces trois espèces d'autels, comme le montre un passage de Fabius Pictor déjà cité plus haut (p. 69). Ce n'est pas à dire qu'ils aient déclaré les *foci* consacrés exclusivement aux dieux inférieurs, les *aræ* aux dieux terrestres et les *altaria* aux dieux supérieurs. Ces différences si tranchées sont de l'invention de Varron [3], si tant est que Servius l'ait interprété sans contre-sens, ce dont il est permis de douter, car, dans un autre endroit, ce même Varron déclare le *focus* indispensable à tous les sacrifices, soit publics, soit privés [4]. D'autres prétendaient que l'*ara* convenait aux dieux supérieurs, le *focus* aux dieux moyens et l'autel souterrain ou *mundus* aux dieux infernaux. Enfin, d'après Servius, l'*ara* appartient à la fois aux dieux supérieurs et aux dieux inférieurs; l'*altar*, aux dieux supérieurs seulement [5]. La divergence des opinions prouve que les Pontifes s'étaient abstenus de décider et avaient abandonné ce point aux

(1) Serv. *Æn.* VII, 84. — (2) Cic. *Pro dom.* 49. — (3) Serv. *Ecl.* V, 66. — (4) Serv. *Æn.* III, 134. — (5) Serv. *Ecl.* V, 66. *Æn.* II, 515.

appréciations individuelles. Quoi qu'il en soit, le terme moyen, *ara*, est le plus généralement employé et a presque banni les deux autres du langage ordinaire : il suffit pour s'en convaincre de consulter le cataloguo des *aræ* dressé par Pitiscus.

Un autel dressé au milieu d'un espace consacré, quelquefois enclos (*conseptum*), mais non couvert, constituait un *sacellum*, défini par Trebatius « *locus parvus deo sacratus cum ara* [1] ». Le type de ces sanctuaires était le *sacellum Herculis* au Forum Boarium, composé d'un enclos et d'un autel auquel les Pontifes attribuaient l'épithète exceptionnelle de (*ara*) *Maxima*. On le disait élevé par Hercule. L'institution du *sacellum Carmentæ* sur le Capitole, près de la porte du même nom, est également attribuée à Hercule; les *sacella* des Argées passaient pour être plus anciens encore : le *sacellum Jani*, près de la voie sacrée, l'*ara Larum Præstitum* dataient du temps de Romulus et de Tatius, et le *sacellum Termini*, du temps de Numa. Le miraclo qui sauva les assiégés du Capitole en 390 valut un autel à Jupiter *Pistor*. Minerve *Capta* avait un petit sanctuaire sur le Cœlius. Enfin, Auguste éleva un autel à la Paix et un *sacellum* aux Lares. Commo on le voit, à part ces deux dernières créations d'une piété érudite, les autels et *sacella* datent presque tous des premiers siècles de Rome, alors que la simplicité romaine refusait encore d'emprisonner ses dieux. Mais l'art hellénique, importé par les Tarquins, multiplia les édifices sacrés (*ædes sacræ*).

Les premiers édifices sacrés furent sans doute les *curiæ*, dans lesquelles on vaquait aux exercices religieux (*curare*), et les *atria* destinés à héberger les dieux ou plutôt les objets symboliques qui rappelaient leur

(1) Gell. VII, 12, Cf. Fest. p. 318. [Merkel. *Proleg*. CXVII-CXXIII, E. Lübbert, *Comm. pont.*, p. 38.]

présence. Mais ces constructions primitives étaient d'une époque où le culte public faisait encore partie, pour ainsi dire, des habitudes de la vie privée; leur nom, comme leur caractère extérieur, manquait de solennité, car il y avait également des curies profanes, et le terme d'*atrium* signifiait simplement une cuisine noircie par la fumée. On éleva plus tard des édifices exclusivement appropriés aux exigences du culte. L'architecture dut compter tout d'abord avec le droit pontifical qui lui imposa certaines règles relatives à la forme et à l'orientation des édifices sacrés. La forme circulaire fut réservée pour Vesta, Diane, Hercule et Mercure [1]; les constructions de forme carrée durent être disposées de telle sorte que la statue de la divinité, placée au fond, eût le visage tourné vers l'Occident, afin que ses adorateurs fissent leurs invocations en regardant l'Orient [2].

Dans le principe, les édifices ne furent guère qu'une modification du *sacellum*. La plus grande partie était à découvert; le sanctuaire proprement dit (*sacrarium*) était seul voûté et s'appelait pour ce motif *testudo* [3]. Il est possible que ce mode de construction ait servi de transition entre les petits temples ronds et les grands temples quadrangulaires. La surveillance des Pontifes ne s'arrêtait pas là. Ils défendaient de dédier un même sanctuaire à plusieurs divinités. Le T. de Jupiter Capitolin n'était pas une exception à cette règle, car il contenait trois sanctuaires (*cellæ*) distincts et séparés par des murs. Cependant le dieu Terme, comme nous l'avons dit, était resté dans ce temple; *Angerona* avait sa statue sur l'autel de *Volupia*, dans la curie Acculeia [4]; Cupidon avait la permission de demeurer avec sa mère [5], et il est possible que la Regia n'ait pas été assez grande pour loger sépa-

(1) Serv. *Æn.* IX, 408. — (2) Vitruv. IV, 5. — (3) Serv. *Æn.* I, 505. — (4) Macr. I, 10, 7. Varr. VI, 23. — (5) Serv. *Æn.* VI, 831.

rément tous les dieux qui y étaient enfermés. La règle n'en subsista pas moins et força, en 212, Marcellus, le vainqueur de Syracuse, à modifier le plan de son T. de *Honos et Virtus*, de manière à y faire deux *cellæ* distinctes [1]; Hadrien se le tint pour dit, lorsqu'il bâtit le T. de Vénus et Rome. Les Pontifes n'avaient peut-être pas prévu qu'on pourrait faire entrer, non pas une divinité, mais un sanctuaire entier dans un autre sanctuaire. Le cas, si bizarre qu'il paraisse, se présenta. Un petit temple de bronze, qui passait pour avoir été consacré aux Muses par Numa, ayant été frappé de la foudre, on le porta dans le T. de l'Honneur et de la Vertu, à côté sans doute de la sphère d'Archimède; Fulvius Nobilior l'en tira pour le transporter dans le T. d'Hercule, qui devint depuis lors le T. d'Hercule et des Muses [2].

Il nous reste à préciser le sens des deux termes *delubrum* et *templum*, qui, dans la langue vulgaire, sont souvent pris comme synonymes « d'édifice sacré, » et auxquels le droit pontifical était loin d'accorder une pareille extension. Certains édifices sacrés étaient qualifiés de *delubra*. D'où venait ce nom et que signifiait-il au juste ? Les Pontifes l'avaient peut-être oublié eux-mêmes, car, s'ils l'avaient su, Varron ne l'eût pas ignoré. Varron hésite entre plusieurs explications également autorisées : *Delubrum ait alios æstimare in quo præter ædem sit area adsumpta deum causa, ut est in Circo Flaminio Jovis Statoris, alios in quo loco dei simulacrum dedicatum sit* [3]. La dernière explication est étayée sur une étymologie plus que bizarre : *delubrum* signifierait « porte-dieu » comme *candelabrum* signifie « porte-chandelles. » D'autres dérivaient *delubrum* de *delibratum*, parce que les hommes avaient commencé par adorer des

(1) Liv. XXVII, 25. — (2) Serv. *Æn.* I, 8. — (3) Macr. III, 4, 2. Serv. *Æn.* II, 225, IV, 56. Cf. Isid. *Orig* XV, 419.

troncs dépouillés de leur écorce. Enfin, la racine *diluere* fournissait des explications non moins inattendues; Cincius prétendait que le *delubrum* n'est pas un édifice, mais une sorte de vestibule orné d'une fontaine, quelque chose d'analogue aux baptistères chrétiens. Il est inutile de nous égarer avec ces antiquaires dans des recherches dont l'objet même est si mal défini; l'opinion la plus probable est celle que Varron citait en premier lieu, à savoir que le *delubrum* est un édifice sacré précédé d'une esplanade également consacrée ou, comme on disait dans la langue liturgique, délivrée (*deliberata*) de toute attache profane [1]. Ainsi s'explique l'expression « *ædes dei Fidi in delubro* », que l'on trouve dans un document pontifical dont il sera question plus loin [2]. Le T. de Jupiter Capitolin et celui de Jupiter Stator au Champ de Mars étaient des *delubra*.

Un abus que Varron cherchait déjà à corriger, et qui a laissé dans les langues modernes une trace ineffaçable, a fait du mot *templum* un terme générique applicable à tous les édifices sacrés. Or, un temple, ainsi l'affirme Varron, n'est pas même un lieu sacré; c'est un lieu profane dont les limites ont été tracées par les augures (*tesca loca*), en l'absence de toute consécration pontificale. Si la consécration s'ajoutait à l'inauguration, alors, mais seulement alors, le temple devenait édifice sacré. Ainsi les curies *Hostilia*, *Pompeia*, *Julia*, étaient des temples, mais non des édifices sacrés; par contre, le plus ancien sanctuaire de Rome, celui de Vesta, n'était pas un temple. Ce qui donna lieu à l'abus de langage signalé plus haut, c'est qu'à Rome, la plupart des édifices sacrés étaient inaugurés : *in urbe Roma pleræque ædes sacræ sunt templa* [3]. Il ne faut donc ranger parmi les lieux sacrés que les temples consacrés

(1) V. Hartung. *Rel. der Röm.* I, p. 143. E. Lübbert, *Comm. pont.* p. 45. — (2) Varr. V, 52. — (3) Varr. VII, 10. Gell. XIV, 7, 7. Fest. p. 356.

par les Pontifes après leur inauguration. Enfin, pour achever de définir toutes les dénominations appliquées aux constructions diversement utilisées par le culte, remarquons qu'un *sacrarium* n'est pas un édifice à part ; c'est une dépendance d'un temple public ou d'un oratoire privé, dans lequel on conservait les *sacra* [1]. Il se classe dans la même catégorie que le sanctuaire dont il fait partie.

La consécration des édifices, l'acte le plus solennel de la religion romaine [2], mérite que nous nous y arrêtions quelques instants. Deux pouvoirs, l'Etat et le sacerdoce, y concourent. Le premier abandonne aux dieux l'objet à consacrer, il le détache du domaine commun, il *dédie* (*dicare autem est proprie dicendo deferre*) [3]; le second accomplit le vœu de l'Etat, et *consacre*, c'est-à-dire incorpore l'objet en question au domaine divin. La dédicace ne confère pas le caractère sacré, elle l'affirme et le proclame ; la force sanctifiante réside dans la formule pontificale (*solemnia pontificalis carminis verba*) qui tombait des lèvres du Pontife avant d'être répétée par le magistrat [4]. L'État était généralement représenté par un des premiers magistrats de la république, ou même, depuis le précédent posé par Cn. Flavius (304), par un fonctionnaire d'ordre inférieur, quelquefois par des magistrats élus à cet effet (*duumviri ædi dedicandæ*). A la requête du représentant de l'Etat, le collége des Pontifes lui députait un de ses membres, ou même s'associait tout entier à cette cérémonie. Le magistrat et le Pontife tenaient tous deux les montants de la porte du temple et le prêtre dictait, sans hésitation et sans bégaiement, la formule dédicatoire.

Cette formule devait être rédigée spécialement pour l'édifice à dédier, car les Pontifes y inséraient, outre le

(1) Serv. Gramm. incert. *Æn.* XII, 199. Dig. I, 8, 9, 2. — (2) Serv. *Æn.* VIII, 601. — (3) Paul. p. 70. — (4) V. E. Lübbert, p. 17-25.

nom de la divinité invoquée, un aperçu des conditions imposées au culte dans l'enceinte du temple ou des droits et immunités attachés au terrain consacré (*lex dedicationis, consecrationis* [1]). Voici la formule employée pour la dédicace d'un autel élevé par le peuple de Narbonne à la divinité d'Auguste, l'an 11 après J-C :

Plebs Narbonensis aram numinis Augusti dedicavit legibus iis quae infra scripta sunt.

Numen Cesaris Augusti P. P. quando tibi hodie hanc aram dabo dedicaboque his legibus hisque regionibus dabo dedicaboque quas hic hodie palam dixero uti infimum solum hujusque arae titulorumque est. Si quis tergere ornare reficere volet quod beneficii causa fiat jus fasque esto sive quis hostia sacrum faxit qui magmentum nec protollat, idcirco tamen probe factum esto. Si quis huic arae donum dare augereque volet, liceto; eademque lex ei dono esto quae arae est : ceterae leges huic arae titulisque eadem sunto quae sunt arae Dianae in Aventino. Hisce legibus hisque regionibus sicuti dixi hanc tibi aram pro imp. Caesare Augusto P. P. Pontifice Maximo, tribunitia potestate XXXV cojuge liberis genteque ejus senatu populo R. colonis incolisque Col. Jul. Pater. Narb. Mart. qui se numini ejus in perpetuum colendo obligaverunt doque dedicoque uti sies volens propitium [2].

La comparaison de cette formule avec la suivante, employée un siècle plus tard (137 ap. J.-C.), à Salone, permettra de reconstituer à peu près la formule type :

L. Ælio Cæsare Imp. Cælio et Albino Vibullio Pio cos. VII Idus octobres Cn. Domitius Valens IIvir I. D. praeeunte C. Julio Severo Pontif. legem dixit in ea verba quae infra scripta sunt.

Juppiter Optime Maxime, quandoque tibi hodie hanc aram dabo dedicaboque ollis legibus ollisque regionibus dabo de-

(1) Plin. *Epist.* X, 62. Serv. *Æn.* II, 761. — (2) Orell. 2489.

dicaboque quas hic hodie palam dixero uti infimum solum hujus arae est. Si quis hostia sacrum faxit quod magmentum nec protollat, itcirco tamen probe factum esto. Ceterae leges huic arae eadem sunto quae arae Dianae sunt in Aventino monte dictae. Hisce legibus hisce regionibus sicuti dixi hanc tibi aram, Juppiter Optime Maxime, dico dedicoque uti sis volens propitius mihi collegisque meis decurionibus, colonis incolis Coloniae Martiae Juliae Salonae conjugibus liberisque nostris [1].

Ces documents émanent de la chancellerie pontificale ; ils ne sont que des reproductions légèrement remaniées d'une formule qui devait être consignée dans les Commentaires pontificaux avec les autres prescriptions du cérémonial. La dédicace du T. de Jupiter Capitolin par Horatius Pulvillus, la première année de la république, servit probablement de modèle, et c'est à cette date que fut classé dans les archives le cérémonial des dédicaces. Mais les formules que nous venons de citer s'en réfèrent pour toutes les dispositions de détail à la loi de l'autel de Diane. Il y manque la véritable loi, la charte de fondation dans laquelle on spécifiait l'étendue du terrain consacré, si le droit d'asile y était attaché, quels sacrifices y étaient permis, quels étaient les revenus du temple et par qui ils devaient être administrés, etc. Nous ne possédons aucune loi relative à un temple romain ; nous savons seulement que le T. de Janus ne devait être fermé qu'en temps de paix, tandis que celui de Quirinus ne devait jamais rester ouvert ; que la Bonne Déesse ne souffrait dans le sien ni homme, ni rameau de myrte et n'y admettait le vin que sous le nom de lait [2] ; que l'*ara maxima* était interdite aux femmes et aux affranchis, le *sacellum Pudicitiae patriciae* aux plébéiens. Tite-Live a conservé une ligne des statuts de cet oratoire :

(1) Orell. 2490. — (2) Macr. I, 12, 25.

ut nulla nisi spectatae pudicitiae matrona et quae uni viro nupta fuisset, jus sacrificandi haberet [1]; enfin l'on trouve çà et là quelques particularités empruntées aux statuts de l'*ara Carmentis*, du *sacrarium Regiae*, du *lucus Maricae*, du T. de *Fides*, de *Juno Lucina*, et du T. de la Fortune bâti par Trajan [2]. Mais les inscriptions nous ont conservé la loi du T. de Jupiter Liber à Furfo, et le supplément ajouté à la loi de l'autel de Narbonne citée plus haut. Ce supplément s'occupe exclusivement des sacrifices anniversaires fondés par les Narbonnais; il trouvera sa place dans le paragraphe consacré aux vœux. L'inscription de Furfo, dont la langue défigurée par les Grecs du lieu est à peine intelligible, s'étend longuement sur les questions d'administration temporelle. Nous citerons ce document, parce que, tout corrompu qu'il est, il peut donner une idée assez exacte des pièces analogues rédigées par les Pontifes romains :

Lex dedicationis aedis Jovis Liberi in Furfo.

L. Aienus, L. F. Baebatius, S. F. aedem dedicarunt Jovis Liberi Furfone, a. d. III. Idus Quinctileis, L. Pisone, A. Gabinio cos., mense flusare, comulateis olleis legibus, illeis regionibus.

Utei extremae undae quae lapide facta hojusque aedis ergo uteique ad eam aede, scalasque lapides tauctuendo columnae stant citra scalas ad aedem versus, stipitesque aedis humus tabulamentaque utei tangere sarcire tegere devehere defigere mandare ferro oeti promovere referre fasque esto. Sei quod ad eam aedem donum datum donatum dedicatumque erit : utei liceat oeti venum dare, ubei venumdatum erit id profanum esto. Venditio locatio aedilis esto, quemqomque veicus Furfens fecerint, quod se sentiunt eam rem sine scelere sine piaculo, alis ne potesto. Quae pequnia recepta erit, ea

(1) Liv. X, 23. — (2) Varr. VI, 21. VII, 84 Serv. *Æn.* IV, 518. VIII, 636. Plut. *Marius*, 39. Io. Lydus, *Mens* IV, 7.

pequnia emere conducere locare dare, quo id templum melius honestius seit, liceto: quae pequnia ad eas res data erit, profana esto, quod d.m. non erit factum. Quod emptum erit aere aut argento ea pequnia, quae pequnia ad id templum data erit, quod emptum erit eis rebus eadem lex esto quasei sei dedicatum sit. Sei qui heic sacrum surupuerit aedilis multatio esto, quanti volet: idque veicus major pars fifeltares sei apsolvere volent sive condemnare, liceto. Sei quei ad huc templum rem deivinam fecerit Jovi Libero aut Jovis Genio, pelleis coria fanei sunto [1].

Les rédacteurs de cette charte se sont préoccupés de stipuler en faveur du temple des exceptions aux grandes règles de la jurisprudence religieuse qui refusait le caractère sacré aux objets dédiés par des particuliers, et défendait de vendre tout ce qui était sacré ou même simplement religieux [2]. Ces exceptions n'ont point été imaginées par les Pontifes de Furfo; elles étaient admises par le droit pontifical : *Sciendum inter sacratas res etiam dona esse, sicut in libris Sacrorum invenitur, quae tamdiu dona dici possunt, quamdiu non profanentur* [3]. La clause la plus remarquable est celle qui stipule que les objets achetés avec l'argent profane provenant de la vente d'objets sacrés seront considérés, par le fait même, comme sacrés. La permission d'orner et de réparer l'édifice, formulée dans toutes les lois de dédicace, est encore une concession faite à la pratique par la théorie. En effet, le caractère sacré étant attaché par la formule à l'édifice tel qu'il se trouve au moment de la consécration, tout ce qui y est ajouté par la suite ne peut participer à ce caractère que par une sorte de communication spontanée et extra-légale. Pour appliquer la théorie dans toute sa rigueur, il eût fallu faire suivre

(1) Orell. 2488, I. R. N. 6011. C. I. L. 603.— (2) Dig. XVIII, 1, 22. — (3) Serv. *Æn.* III, 287. IX, 408.

chaque réparation d'une consécration partielle. Le bon sens des Pontifes ferma les yeux sur ces conséquences extrêmes et paraît n'avoir fait commencer la profanation d'un édifice qu'à sa destruction. Encore cette destruction n'entraîne-t-elle pas la profanation de l'emplacement sur lequel s'élevait le temple : *Semel aede sacra facta etiam diruto aedificio locus sacer manet* [1]. Par conséquent, si l'on voulait relever l'édifice, le sol n'avait pas besoin d'être consacré à nouveau, mais seulement purifié [2].

Toutefois, la ruine d'un temple n'était acceptée comme une profanation régulière qu'autant que cette ruine était le résultat d'un accident dans lequel on pouvait reconnaître la volonté même des dieux. Une statue ou un autel pouvaient se déplacer sans inconvénient [3], mais si l'on voulait démolir un sanctuaire ou disposer pour des usages profanes d'un lieu sacré, il fallait préalablement procéder à une profanation légale aussi solennelle que l'acte même de la consécration. La cérémonie destinée à effacer le caractère sacré avait une vertu exactement égale et contraire à la vertu de la cérémonie qu'elle annulait. De même que la formule de consécration avait invité les dieux à venir prendre possession de l'objet réuni à leur domaine, de même la formule d'*évocation* les invitait à s'en dessaisir et à l'abandonner (*e-vocare*). Cette rupture du contrat passé entre les hommes et la divinité devait être naturellement validée par le consentement céleste ; aussi les Pontifes étaient-ils tenus de chercher dans les entrailles des victimes les preuves de ce consentement. Les dieux le refusaient quelquefois ; ainsi, l'histoire rapporte que quelques-unes des *Curiae veteres* et le *sacellum Termini* ne purent être rendus au monde profane. Si le lieu à profaner était en même

(1) Dig. I, 8, 6, 3. — (2) Tac. *Hist.* IV, 53. — (3) Cic. *Pro dom.* 46.

temps un *temple*, c'est-à-dire un lieu inauguré, il était d'abord exauguré. Nous possédons une formule d'évocation, mais elle offre un caractère spécial qui nous engage à la réserver pour le paragraphe suivant (p. 163).

Les circonstances vinrent compliquer les règles relatives à la consécration et à la profanation des lieux sacrés et poser au collége des Pontifes des questions délicates. Quel caractère attribuer à un lieu consacré occupé par l'ennemi? Fallait-il croire que les dieux attendaient une évocation régulière pour en sortir et s'accommodaient comme ils pouvaient de la présence des conquérants? Cette idée répugnait au dogme fondamental de toutes les religions antiques qui étaient essentiellement des religions nationales. Là où était le peuple, là étaient ses dieux. En conséquence, les Pontifes décidèrent qu'un lieu occupé par l'ennemi ne pouvait être que profane: seulement, les dieux, n'ayant pas renoncé à leurs droits, rentraient en possession de leurs biens aussitôt que cessait le cas de force majeure. Un lieu sacré profané par l'ennemi et reconquis par les Romains n'avait pas besoin d'une nouvelle consécration; il suffisait de rétablir les choses dans l'état primitif et d'offrir aux dieux outragés une expiation destinée aussi bien à laver la faute involontaire de leurs défenseurs malheureux qu'à purifier le sol de la souillure imprimée par l'invasion. — *Cum loca capta sunt ab hostibus, omnia desinunt religiosa vel sacra esse. Quod si ab hac calamitate fuerint liberata, quasi quodam postliminio reversa pristino statui restituuntur* [1]. — (*Camillus*) *senatusconsultum facit, fana omnia, quod ea hostis possedisset, restituerentur, terminarentur, expiarenturque, expiatioque eorum in libris per duumviros quaereretur* [2]. Lorsque, plus tard, Rome conquérante eut des provinces, ce fut une question plus

(1) Dig. XI, 7, 36. — (2) Liv. V, 50.

épineuse encore de savoir si l'on pouvait consacrer le sol provincial. Le peuple romain en avait bien la propriété, mais il ne l'avait point encore assimilé à la terre natale. Les hésitations des jurisconsultes montrent que les Pontifes avaient laissé la question sans réponse [1].

II. Lieux saints. D'après la définition du mot *saint*, les lieux saints sont ceux qui, sans avoir été consacrés, ont droit à un respect recommandé par la loi religieuse et, au besoin, exigé par la loi civile. Les théologiens et les jurisconsultes citent toujours comme type de lieux saints les murs de Rome et, par extension, les murs des villes en général : *(Urbis muri) quos vos, Pontifices, sanctos esse dicitis* [2]. Le privilége de la sainteté ne s'étendait pas aux portes, réservées à l'usage profane. Les cérémonies symboliques qui présidaient au tracé de l'enceinte des cités naissantes montrent assez la part de la religion dans la collation du caractère *saint*, et la terrible légende de Rémus tué par son frère rappelait à tous que la sanction décrétée par la société civile n'était pas un vain mot. Cette sanction menaçait tous ceux qui seraient tentés de la braver : *Sic deinde, quicumque alius transiliet mœnia mea* [3]. Il est probable que, du moins à l'origine, toutes les questions relatives au *pomœrium*, à son étendue, à la réparation des murailles, etc., étaient soumises à l'appréciation du collége des Pontifes.

Nous ne savons si Rome renfermait encore d'autres lieux saints ; peut-être un certain nombre d'entre eux avaient-ils fini par être classés parmi les lieux simplement religieux.

III. Lieux religieux [4]. Les lieux religieux sont pla-

(1) Gaj. II, 7. — (2) Cic. *N. D.* III, 40. cf. Fest. p. 278. Dig. I, 8, 8, 2. Instit. II, 1, 10. Plut. *Romul.* 11. *Q. R.* 27. [E. Löbbert, p. 48.] — (3) Liv. I, 7. — (4) Merkel, p. CXLV-CLIII. E. Löbbert, p. 4 sqq.

cés sous la sauvegarde de la conscience publique. Tous les membres de la société, par un accord tacite, se sont engagés à les respecter, et c'est précisément ce consentement unanime qui, à défaut de consécration et en l'absence de sanction légale, leur a conféré le caractère religieux. Ce caractère s'applique indistinctement à des lieux ou à des objets qui l'avaient reçu pour des motifs bien différents : tantôt, c'est la présence et comme le contact de la divinité, tantôt, ce sont des souvenirs historiques, tantôt des accidents funestes et la majesté de la mort qui les signalent à la vénération.

Varron paraît avoir rangé les *luci* parmi les lieux religieux ; mais sur la foi de textes précis, confirmés d'ailleurs par toutes les vraisemblances, nous avons cru pouvoir leur attribuer le caractère sacré. Les légendes nationales recommandaient au respect des Romains les lieux auxquels elles rattachaient les plus anciennes traditions de la cité. L'antre *Lupercal* et son figuier (*ficus Ruminalis*) qui avaient abrité Romulus enfant, la cabane rustique qui l'avait vu grandir (*casa Romuli*), le marais de la Chèvre (*Capræ palus*), près duquel il disparut, le lac de Curtius qui rappelait la défaite du prince sabin ou le dévouement de l'un de ses descendants, le lac de Juturne dans lequel les Dioscures, accourant du champ de bataille de Regille, avaient baigné leurs chevaux, étaient placés par la religion des souvenirs en dehors du monde profane. A plus forte raison fallait-il se garder de fouler les lieux dont les dieux avaient pris eux-mêmes possession, comme le *Terentum*, où apparaissaient de temps à autre des génies souterrains, et les points que le feu du ciel avait frappés d'une sorte de consécration surnaturelle (*fulgurita*). Nul n'eût osé cracher à l'endroit où avaient été momentanément enterrés les objets les plus vénérés du culte (*dolioli*). D'autres lieux étaient immortalisés par de lugubres souvenirs ; ainsi, l'arc de droite

de la porte Carmentale, sous lequel on ne passait plus depuis que les Fabius avaient défilé par là pour aller chercher la mort sur les bords de Crémère ; les *Busta Gallica* ; un endroit dans le Cirque où avait été versé, disait-on, le sang sacro-saint de dix tribuns, et les lieux où, plus tard, furent immolés les Gracques. Là du moins, la haine ne s'ajoutait pas à la tristesse ; ailleurs, le peuple trompé partageait les rancunes de l'aristocratie, en contemplant le sol maudit où avaient été rasées les maisons de Sp. Cassius, de Sp. Mælius (*æquimelium*) et de Manlius Capitolinus. Plus terrible encore était l'anathème qui pesait sur le *Campus Sceleratus*, où disparaissaient toutes vivantes les Vestales coupables.

Les sépultures ordinaires constituaient la majeure partie des lieux religieux. On les croyait habitées par les dieux Mânes et elles eussent pris place parmi les lieux sacrés au même titre que les temples, si, par sa nature même, le culte des morts n'eût été un culte essentiellement privé. Les Pontifes étaient les défenseurs nés des droits des Mânes et firent dans leurs Commentaires une large place à toutes les questions qui intéressaient leurs clients. Ils déterminèrent avec soin les formalités qui donnaient aux sépultures le caractère religieux. Pour mieux assurer l'inviolabilité de ce caractère, ils assimilèrent en quelque sorte l'asile des morts aux lieux saints et réclamèrent pour lui la protection de la loi. Leur rôle de conservateurs des tombeaux ne fut point une sinécure ; ils maintinrent leur autorité en l'exerçant, et la juridiction civile, même lorsqu'elle fut complétement émancipée du joug de la théologie, s'abstint d'empiéter en cette matière sur la compétence pontificale. Le Droit des Mânes, (*Jus Manium*) tel que l'avaient élaboré les Pontifes, comporte des développements hors de proportion avec le plan de cet ouvrage ; nous nous bornerons à en résumer les

principes et à renvoyer pour les questions de détail aux traités spéciaux[1].

En admettant les sépultures parmi les lieux religieux, les Pontifes reconnaissaient aux particuliers le droit d'imposer à la société entière le respect de leur religion privée. Il fallait tout d'abord empêcher les citoyens d'abuser de ce droit exceptionnel pour porter atteinte à la liberté et à la propriété publiques. Il est possible qu'à l'origine chaque famille ait enterré ses morts près du foyer domestique qui leur était consacré[2]; mais cette coutume ne pouvait subsister longtemps, et Numa lui-même alla reposer après sa mort loin de son toit. Tout scrupule étant levé par un tel exemple, les Pontifes écartèrent de la ville les légions de Mânes qui l'eussent rendue inhabitable et n'attribuèrent l'inviolabilité qu'aux tombeaux placés en dehors des murs et sur des propriétés privées. Ces règles fondamentales furent sanctionnées par les XII Tables : HOMINEM MORTUUM, *inquit lex in XII tabulis*, IN URBE NE SEPELITO NEVE URITO. — *Sic decretum a pontificum collegio, non esse jus, in loco publico fieri sepulcrum*[3]. Naturellement, les Pontifes se réservèrent le droit d'accorder les dispenses qu'ils croiraient opportunes; ainsi, ils permirent aux cendres de P. Valerius Publicola, de P. Posthumius Tubertus, de C. Fabricius, des triomphateurs et des Vestales, de reposer dans l'enceinte de Rome[4]; mais on ne voit point qu'ils aient jamais laissé confisquer un lieu public par une religion particulière. Lorsqu'on voulut bâtir un T. à l'Honneur près de la porte Colline, sur un terrain encombré de tombeaux, les Pontifes firent impitoyablement niveler le sol — *statuit enim colle-*

(1) Guther. *De Jure Manium*, ap. Græv. XII, p. 1077-1335. J. Kirchmann, *De funeribus Romanorum*, 1672. V. ap. Marquardt, *Handb.* V, 1, p. 351. A. 2241. E. Lübbert, *Comm. pont.*, p. 54-79. — (2) Serv. *Æn.* V, 64. VI, 152. — (3) Cic. *Leg.* II, 23. Cf. Paull. *Sent.* I, 21, 2-3. — (4) Cic. *ibid.* Serv. *Æn.* XI, 206. Plut. *Q. R.* 79. [Marquardt, *Handb.* V, 1, p. 362. A. 2313.]

gium locum publicum non potuisse privata religione obligari. Il est vrai qu'en même temps ils laissaient les fermiers des domaines de l'Etat enterrer leurs morts dans les terres dont ils avaient l'usufruit et se créer ainsi des titres de propriété; mais c'était là un abus dont ils profitaient, et, du reste, les droits de l'Etat avaient fini par être oubliés.

La présence d'un cadavre ou de ses cendres ne suffisait pas pour conférer à un tombeau le caractère religieux ; il fallait encore que les mânes du défunt y fussent fixés et comme enfermés par le pouvoir des formules et des cérémonies traditionnelles. Si le rite obligatoire n'était pas observé, le mort, privé des honneurs auxquels il avait droit (*justa*), était enfoui dans la terre, mais il n'était pas *enseveli* ; son âme indignée refusait d'habiter un lieu qui n'était qu'un ossuaire et non pas un *sépulcre*. Le revenant de Plaute se plaint que son meurtrier l'ait enterré sans l'ensevelir « *me defodit insepultum*[1]. » Voici les principales conditions nécessaires à la validité des funérailles. Le rituel n'admettait en principe que l'*inhumation* qui était primitivement le seul mode de sépulture. Les cérémonies obligatoires se réduisaient à deux, l'inhumation proprement dite, précédée du sacrifice d'une truie offerte à Cérés (*porca præsentanea*), et le banquet funèbre (*silicernium*) par lequel la famille inaugurait le culte du défunt. Mais lorsque l'esprit d'imitation tendit à introduire à Rome l'usage de brûler les corps, les Pontifes, frappés peut-être des avantages pratiques qu'offrait ce mode de sépulture, cherchèrent moins à le proscrire qu'à l'adapter aux exigences du rituel. Il n'était pas nécessaire de modifier le cérémonial du sacrifice et du banquet; mais comment conserver l'acte essentiel de l'inhumation ? Les Pontifes, uniquement préoccupés de respecter la lettre des règlements, pensèrent qu'il y avait inhumation valable toutes les fois

(1) Plaut. *Mostell.* II, 2, 71. Cf. Suet. *Calig.* 59.

que la terre recouvrait une partie quelconque du cadavre. Il suffisait donc, pour être en règle avec les vieilles coutumes, de jeter sur les débris du cadavre consumé une motte de terre, comme pour attester que la mère commune les accueillait dans son sein. Cependant, cette méthode se conciliait mal avec les nouvelles habitudes qu'entraînait à sa suite l'usage de la crémation. Transformés et purifiés par le feu, les restes des morts cessaient d'être pour les sens un objet d'horreur. On se plut à les recueillir, à les laver, à les enfermer dans des tissus incorruptibles et dans des urnes; on fit des tombeaux des demeures somptueuses : la motte de terre eût fait tache sur ces splendeurs. Alors on imagina de couper un doigt au cadavre avant de le porter au bûcher (*os resectum*), ou de mettre à part un os échappé aux flammes (*os exceptum*), et de faire à cette partie réservée les honneurs de l'inhumation. Les funérailles ainsi ordonnées formaient un drame en deux actes dont le premier et le plus pompeux (*funus*) était d'une importance secondaire aux yeux de la religion, tandis que le dernier, connu sous le nom de *feriae denicales* (*quae a nece appellatae sunt*), assurait aux mânes du défunt le repos, à son tombeau l'inviolabilité, et déchargeait ou *purgeait* sa famille, jusque-là funeste, de la dette qu'elle avait contractée envers lui. *Et quod terra sit humus, ideo is humatus mortuus qui terra sit obrutus. Ab eo, quom Romanus combustus est, si in sepulchrum ejus abjecta gleba non est, aut si os exceptum est ad familiam purgandam, donec in purgando humo est opertus* (*ut Pontifices dicunt, quoad inhumatus sit, familia funesta manet* 1). — *Neque necesse est edisseri a nobis qui finis funestae familiae, quod genus sacrificii Lare verbecibus fiat, quemadmodum os resectum terrae obtegatur, quaeque in porca contracta jura sint, quo tempore*

(1) Varr. V, 23.

incipiat sepulchrum esse et religione teneatur. (Non) ante sepulchrum est quam justa facta et porcus caesus sit. Nam priusquam in os injecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis [1].

Mais les deux actes des funérailles étant complétement indépendants l'un de l'autre, la faculté de les séparer par un laps de temps plus ou moins long donna lieu à des abus. Il arrivait que des familles, jalouses d'étaler en public les témoignages de leur douleur, renouvelaient lors de l'inhumation les pompes coûteuses des premières funérailles ; il pouvait se faire qu'une famille, exploitant le respect que l'Etat professait pour les féries dénicales, célébrât ces féries un jour de levée, afin de dispenser ses membres du service militaire ; en outre, comme ces féries ne pouvaient coïncider avec les féries publiques, les mânes du défunt étaient exposés à voir la cérémonie qui devait leur procurer le repos retardée par des solennités publiques. En pareil cas, la famille, restée funeste, ne pouvait plus mettre fin à son deuil légal le neuvième jour après le décès, par la célébration du *sacrum novemdiale*. Pour obvier à ces inconvénients, le collége des Pontifes, qui dicta aux Décemvirs les règlements théologiques compris dans la Xe Table, paraît avoir défendu de séparer l'inhumation des funérailles : *Cetera item funebria quibus luctus augetur, Duodecim sustulerunt.* HOMINI, INQUIT, MORTUO NE OSSA LEGITO QUO POST FUNUS FACIAT [2]. Le texte de cette loi a fort exercé les commentateurs [3], et il faut avouer qu'il est difficile d'en bien préciser la portée. Les derniers mots enlèvent à la prohibition son caractère absolu, et si l'on songe que les féries dénicales sont soigneusement distinguées des funérailles dans la formule du serment militaire et que d'ailleurs

(1) Cic. *Leg.* II, 22. (Emend. E. Lübbert.) Cf. *Lex Tudertina*, C. I. L. p. 263. — (2) Cic. *ibid.* — (3) V. Kirchmann. *op. cit.* III, 7. Marquardt. *Handb.* V, 1, p. 383. E. Lübbert, *op. cit.* p. 73.

Varron parle de l'inhumation de l'*os exceptum* comme d'une cérémonie usitée, il semble évident que les Décemvirs ont voulu simplement faire une loi somptuaire et interdire non pas de recueillir et d'inhumer à part l'os réservé, mais de déployer à cette occasion l'appareil pompeux des funérailles. Ainsi entendue, la loi ne frappait qu'un abus ; mais elle s'abstenait de toute ingérence arbitraire dans le domaine du culte privé. En tout cas, elle fit une exception en faveur des citoyens morts à l'étranger ou sur les champs de bataille. La parcelle de leur corps que l'on rapportait dans la terre natale avait droit à tous les honneurs funèbres. Il y a plus, les Pontifes permettaient aux parents de ceux que la mort avait ravis tout entiers de consoler leur douleur par un simulacre d'inhumation : *Terræ autem injectio secundum pontificalem ritum poterat fieri et circa cadavera et circa absentium corpora quibusdam sollemnibus sacris* [1]. Cette cérémonie, inventée par une théologie fertile en expédients, passait pour avoir son efficacité ordinaire et faisait du cénotaphe un véritable sépulcre. Une fois reconnue efficace, elle devint obligatoire, sauf dans un cas qui fut soumis à l'appréciation du P. M. P. Mucius Scævola : *In eo qui in navi necatus, deinde in mare projectus esset, decrevit P. Mucius familiam puram, quod os supra terram non exstaret : contra, porcam heredi esse contractam, et habendum triduum ferias et porco femina piaculum pati. Si in mari mortuus esset, eadem, præter piaculum et ferias* [2].

Le droit pontifical refusait la sépulture à trois catégories d'individus : les hommes frappés de la foudre, sans doute parce qu'on les croyait abhorrés des dieux ; les suicidés, parce qu'ils avaient outragé la nature, et les suppliciés, parce que la société des morts les rejetait

(1) Serv. *Æn.* VI, 366. — (2) Cic *Leg.* II, 22.

comme la société des vivants [1]. Les Pontifes pouvaient expulser de leur dernier asile quiconque aurait été enseveli malgré leur défense. L'on voit, après la mort de Commode, un Pontife protester contre l'honneur fait au tyran, dont il assimilait le meurtre à une exécution juridique : *Cingius Severus dixit : « Injuste sepultus est. Quæ Pontifex dico, hoc collegium Pontificum dicit [2]. »*

Tous ceux qui n'avaient point mérité ce châtiment suprême et qui avaient été inhumés suivant les règles dormaient en paix sous la protection des Pontifes. La terre où ils reposaient leur appartenait à jamais : elle était retranchée du monde profane et exceptée des contrats de vente qui faisaient passer de main en main le sol d'alentour [3]. Ils en disposaient à leur gré [4], et leur volonté, gravée sur le marbre, devenait une loi à l'exécution de laquelle veillaient les Pontifes. L'inaliénabilité des sépultures était un droit dont les défunts pouvaient réclamer tout le bénéfice : ils pouvaient aussi le modifier dans son application par des concessions volontaires. Pour assurer à leur sépulture la perpétuité des soins qui devaient en prévenir l'abandon et la ruine, les testateurs avaient deux partis à prendre : ou bien la léguer à leur famille, à l'exclusion de tous autres héritiers, ou bien l'assimiler à leurs autres propriétés et en attribuer la possession à leurs héritiers, quels qu'ils dussent être. La première clause, indiquée sur les monuments par les sigles H. M. H. N. S. (*Hoc monumentum heredem non sequitur*), caractérisait les sépultures de famille (*familiaria*); la seconde, H. M. H. S. (*Hoc monumentum heredem sequitur*), constituait les sépultures héréditaires (*hereditaria*) [5]. L'une

(1) Fest. p. 178. Serv. *Æn.* XII, 603. Sen. *Controv.* VIII, 4. Lyd. *Mens* III, 52. Dig. XLVIII, 24. Cf. Orell. 4404. — (2) Lamprid. *Comm.* 20. — (3) Dig. XVIII, 1, 22. Cod. III, 44, 9. IX, 19, 1. Paull. *Sent.* I, 21, 7. Orell. 4405. — (4) Dig. XLVII, 12, 3. — (5) Dig. XI, 7, 5-6. Cod. III, 44, 8-13. Orell. 4403, 4395.

était plus conforme aux institutions primitives, l'autre n'était qu'une application à un cas particulier des mesures prises par les Pontifes pour garantir la perpétuité des cultes privés. Souvent, dans le but de décourager la cupidité des héritiers qui voudraient aliéner le monument, et d'intéresser les Pontifes à sa cause, le testateur frappe le vendeur, et même au besoin l'acheteur, d'une forte contribution qui sera versée, soit à titre d'amende, soit comme frais de dispense, dans la caisse des Pontifes ou des Vestales, ou partagée par moitié entre les Pontifes et le Trésor public [1].

Le privilége accordé aux sépultures compliquait les questions relatives à la propriété. Il soulevait dans la pratique des difficultés sans cesse renaissantes qui durent être tranchées par des décrets pontificaux. Fallait-il étendre ce privilége aux dépendances des tombeaux? L'usufruitier d'un terrain pouvait-il y enterrer sans la permission du propriétaire, ou le propriétaire sans la permission de l'usufruitier? Dans le cas où le terrain serait une propriété collective, l'un des possesseurs pouvait-il le convertir en sépulture sans l'aveu de son copossesseur? Ces questions et d'autres qu'il serait trop long d'indiquer exercèrent la sagacité du collége pontifical et provoquèrent des décisions canoniques qui passèrent des Commentaires dans le droit civil [2].

Comme les maisons et les temples, les tombeaux, qui étaient à-la fois l'un et l'autre, devaient être isolés : chaque famille affirmait ainsi jusque dans la mort sa religion propre et son autonomie, et il eût été aussi absurde que coupable de confondre en un même lieu des restes qui avaient droit à des hommages distincts. Cependant cette règle, applicable dans toute sa rigueur au temps où la

(1) Orell. 2145. 2936 4425. 4427. 4428. 4549... etc. — (2) Cod. III, 44, 2. Dig. XI, 7, 41, 44.

population de Rome était encore peu nombreuse et où la propriété foncière était accessible à tous, dut supporter plus tard des exceptions de plus en plus fréquentes. Les tombeaux à compartiments, connus sous le nom de *columbaria*, qui permettaient d'accumuler dans un petit espace les cendres de plusieurs générations, étaient d'une utilité trop incontestable pour être proscrits. Chacun pouvait s'acheter une place dans ces asiles souterrains, et aller grossir le nombre d'éléments hétérogènes qui y étaient renfermés. Peut-être la règle énoncée tout à l'heure ne fut-elle pas d'abord aussi ouvertement violée et s'affaiblit-elle par des concessions successives. Les *columbaria* bâtis par les grandes familles pour leur nombreuse clientèle d'affranchis n'étaient pas encore des sépultures banales; lorsqu'il se forma des sociétés régulièrement administrées pour édifier et entretenir des *columbaria* dont les places étaient partagées entre les membres, l'unité naturelle de la famille était remplacée par une unité artificielle qui n'était pas sans valeur; enfin, le jour où des membres de ces corporations trafiquèrent des parts qui leur revenaient et où, encouragés par cet exemple, des spéculateurs construisirent des *columbaria* pour les vendre en détail, l'infraction aux coutumes primitives fut évidente; mais les Pontifes la tolérèrent d'autant plus facilement, qu'après tout les morts ne pouvaient se plaindre en pareil cas d'une situation qu'ils s'étaient faite de leur plein gré [1]. L'usage des fosses communes (*puticuli*, *culinae*), auxquelles les besoins de la population obligèrent d'avoir recours, s'imposa de même à l'approbation pontificale. La nécessité, qui faisait bon marché des féries, ne respecta pas davantage les barrières qui protégeaient l'individualité après la mort.

(1) V. O. Jahn, *Specim. epigraph.* p. 23-68. Henzen, *Ann. d. Instit.* 1856, p. 8 sqq. Marquardt, *Handb.* IV, p. 154 156, V, 1, p. 372-373.

Rome possédait un cimetière public sur le mont Esquilin; les soldats pauvres appartenant à la flotte stationnaire de Misène étaient également enterrés dans un lieu public.

Lorsqu'un tombeau avait reçu le caractère religieux, l'exhumation et la translation des restes qu'il renfermait ne pouvaient avoir lieu sans une autorisation expresse du collége des Pontifes [1]. La loi religieuse, et par suite la loi civile, était si sévère sur ce point que le possesseur du monument n'avait pas le droit de faire exhumer de son autorité privée des ossements qui y auraient été illégalement introduits. Nous possédons un permis d'exhumation délivré l'an 155 après J.-C. à un certain Velius Fidius, par Jubentius Celsus, *promagister* ou vice-président du collége [2]. Une autorisation semblable ne dispensait pas l'impétrant d'apaiser par des cérémonies expiatoires les mânes troublés dans leur repos. En principe, la nécessité de l'exhumation n'était prévue que pour les cas de force majeure; mais dans bien des circonstances, l'inaliénabilité des sépultures créait des situations fâcheuses qu'il fallait modifier, ou encore, des citoyens morts loin des lieux où ils voulaient reposer avaient demandé la translation de leurs cendres; les permis d'exhumation devinrent, entre les mains des Pontifes, un moyen commode de lever toutes les difficultés.

Les réparations exigées par les monuments funéraires, pouvant entraîner un déplacement des restes ou les exposer à la lumière du jour, devaient être, au même titre que les exhumations, autorisées par les Pontifes: *Pontifices explorare debent quatenus salva religione desiderio reficiendi operis medendum sit* [3]. S'il s'agissait simplement de mettre la dernière main à un tombeau

(1) Cod. Theod. XI, 17, 7. Dig. XI, 7, 8. Orell. 794. — (2) Orell. 4370. — (3) Dig. XI, 8, 5, 1. Cf. Cod. Theod. IX, 17, 2. Orell. 4406.

utilisé avant d'être achevé, les particuliers n'avaient pas besoin de demander l'avis des Pontifes. Ce dernier cas dut se présenter très-souvent, car les monuments quelque peu considérables, s'ils n'étaient pas construits d'avance, ne pouvaient être achevés dans le court espace de temps qui séparait le décès de la sépulture. Peut-être la formule mystérieuse S. A. D. (*sub asciâ dedicare*), si fréquente et si diversement interprétée [1], indique-t-elle que le tombeau, encore en voie de construction lors des funérailles, devait être achevé plus tard sans autre formalité.

La juridiction des Pontifes sur les sépultures s'exerçait dans toute l'étendue du territoire romain. Mais la conquête ayant donné à ce territoire une étendue hors de proportion avec les ressources administratives du collége, les gouverneurs des provinces prirent sur eux de régler par eux-mêmes toutes les affaires concernant les inhumations, exhumations et réparations de tombeaux. Personne n'avait révoqué en doute la légalité des permissions émanées de l'autorité civile jusqu'à Pline le Jeune dont le zèle méticuleux et inintelligent rêvait la centralisation absolue. La compétence des gouverneurs en cette matière fut reconnue et légitimée, si elle avait besoin de l'être, par la lettre de Trajan au vieux courtisan. Mais à Rome, les Pontifes furent jusqu'à la fin [2] les protecteurs des Mânes, et ils veillèrent avec d'autant plus de soin au maintien de leur juridiction que, comme le montrent les taxes des amendes et dispenses, les lieux sanctifiés par la mort n'étaient pas pour eux des lieux stériles.

(1) V. Mazocchi et al. ap. Facciolati, *Lexic.* s. v. Boissieu, *Inscr. Lyon.* II, p. 103-115, Revue Archéol. t. XV, p. 369, 377. Ch. Gervais, *Note sur l'ascia* (*Bull. de la Soc. des antiq. de Norm.* 1866). J. Cauvet, *Le droit pontifical chez les anciens Romains*, 1869, p. 71. — (2) Cod. Theod. IX. 17, 2.

V

DES VŒUX

Nous devons maintenant retourner sur nos pas pour rattacher à la *consécration* les vœux qui en étaient ordinairement le prélude. Le vœu (*votum*) est une promesse solennelle par laquelle l'État ou les particuliers s'engageaient à consacrer aux dieux une partie des biens profanes, terrains, édifices, argent, animaux, quelquefois même une ou plusieurs vies humaines, afin d'acheter à ce prix la faveur céleste. Rien de plus fréquent que les vœux dans l'histoire de Rome. Les magistrats sont perpétuellement occupés à prévenir ou à apaiser par ce moyen le courroux des dieux. Un grand nombre de temples furent bâtis par suite de vœux faits sur les champs de bataille ou au milieu des calamités publiques. La plupart des jeux ordinaires et tous les jeux extraordinaires furent promis aux dieux par vœux et célébrés avec l'argent du trésor. Les sacrifices d'animaux prenaient quelquefois, sous le nom de *ver sacrum*, résultat d'un vœu, des proportions gigantesques. Enfin, le dévouement des Decius a rendu populaire cette forme de vœu qu'on appelait *devotio*.

Tous ces vœux, lorsqu'ils étaient faits « *patrio more* », étaient conçus en termes soigneusement pesés et dictés aux magistrats par les Pontifes qui appropriaient aux circonstances les formules traditionnelles conservées dans les livres sacrés. Il appartenait aux directeurs de la conscience publique de calculer la portée des engagements contractés par le peuple romain. Nous allons passer en revue les débris de cette collection de formules qui, semblables à des chaines puissantes, attestent

encore avec quel courage Rome portait le joug de ses superstitions.

1. DÉVOTION. — La *dévotion* est, pour ainsi dire, une combinaison du vœu et de la consécration. En effet, elle livre immédiatement aux dieux la victime qui doit payer leur assistance; c'est à eux de la prendre. Aussi les paroles sacramentelles qui opèrent la dévotion (*do, devoveo*) ressemblent-elles à celles de la consécration (*do, dedico*).

La *dévotion* personnelle, dont notre langue a fait le mot dévouement, est un de ces sacrifices dont le patriotisme romain aimait à s'enorgueillir [1].

L'auteur de ce vœu formidable proposait aux dieux de prendre sa vie et de donner en échange la victoire à ses compatriotes. Les premières pages de l'histoire romaine nous parlent de Curtius; d'autres pages, moins légendaires, offrent à notre admiration les noms des Decius. Tite-Live décrit minutieusement les apprêts de ce grand acte. Voici la formule qu'un Pontife dicta au premier Decius (340), et que Tite-Live assure avoir transcrite littéralement :

« *Jane, Jupiter, Marspater, Quirine, Bellona, Lares, divi Novensiles, dii Indigetes, divi quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, vos precor veneror veniam peto feroque uti populo romano Quiritium vim victoriamque prosperetis, hostesque populi romani Quiritium terrore formidine morteque afficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica Quiritium exercitu legionibus auxiliis populi romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum diis Manibus Tellurique devoveo.* [2] » La même formule est répétée par le second Decius (295) sans aucun changement, car l'historien a soin de remarquer que les imprécations plus violentes qu'il

(1) Cic. *Nat. Deor.* VIII, 7. — (2) Liv. II, 3.

rapporte à la suite n'en font point partie, mais ont été proférées « *secundum solennes precationes* »[1]. Les vieux Romains qui n'avaient pu se porter au-devant des Gaulois à l'Allia (390) passaient pour s'être dévoués de la même manière, en répétant les paroles que leur dictait le pontife M. Fabius[2].

Nous ne possédons plus la formule par laquelle la vestale Tuccia se voua au supplice pour mettre les dieux en demeure de prouver son innocence : *exstat Tucciae vestalis incesti deprecatio qua usa aquam in cribro tulit, anno V. C. DXIX*[3].

Sous l'empire, l'adulation osa parodier les inspirations du patriotisme et inventa des *dévotions* anodines où les courtisans, quand ils n'avaient pas affaire à Caligula, ne laissaient que leur honneur[4].

La théologie pontificale ne s'était pas seulement occupée des moyens d'effectuer la *dévotion* personnelle, elle s'était posé quelques questions graves sur les conséquences de cet acte. Si les dieux infernaux s'emparent de leur proie, ils ont accepté le pacte et tout est dans l'ordre ; mais si l'individu dévoué survit, la société, après avoir renoncé à lui, peut-elle le reprendre ? D'un autre côté, peut-elle assimiler un pareil citoyen à ceux qui ont mérité par leurs crimes une malédiction semblable ?

Les Pontifes, s'inspirant des principes qu'ils avaient déjà appliqués à d'autres cas, eurent recours à la substitution et aux expiations. Ils décidèrent que l'individu dévoué serait enterré en effigie et rendu à la société, mais qu'il resterait incapable de participer activement aux actes religieux : « *Illud adjiciendum videtur, licere consuli dictatorique et praetori quum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione romana scripta civem*

(1) Liv. X, 28. — (2) Liv. V, 41. — (3) Plin. XXVIII, 2. — (4) Dio Cass. LIII, 20. LIX, 8. Suet. *Calig.* 14. 27.

devovere : si is homo qui devotus est, moritur, probe factum videri : ni moritur, tum signum septem pedes altum aut majus in terram defodi et piaculum hostiam caedi : ubi illud signum defossum erit, eo magistratum romanum escendere fas non esse. Sin autem sese devovere volet (Imperator) — ni moritur, neque suum neque publicum divinum pure faciet qui sese devoverit : Volcano arma sive cui alii divo vovere volet, sive hostia sive quo alio volet, jus est : telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est : si potiatur, Marti suovetaurilibus piaculum fieri » [1].

Evidemment Tite-Live, qui se vante ici de son exactitude, a trouvé ce décret remarquable dans les annalistes qui eux-mêmes l'avaient emprunté aux Commentaires.

Les derniers mots de la formule citée plus haut ajoutent au sacrifice personnel une autre dévotion moins héroïque qui consistait à dévouer les ennemis. Ce pacte singulier, par lequel les Romains donnaient ce qu'ils n'avaient pas, et cherchaient naïvement à intéresser les dieux à leur querelle, en leur montrant le butin, fut employé maintes fois contre les Gaulois, Espagnols, Africains, Maures, et en particulier contre les villes de Stonies, Frégelles, Gabie, Fidène, Carthage et Corinthe. Voici le texte de l'imprécation dirigée contre Carthage :

« *Dis pater Vejovis Manes, sive quo alio nomine fas est nominare, ut omnes [illam urbem Carthaginem] exercitum quem ego me sentio dicere fuga formidine terrore compleatis, quique adversum legiones exercitumque nostrum arma telaque ferent, uti nos eum exercitum eos hostes eosque homines urbes agrosque eorum et qui in his locis regionibusque agris urbibusve habitant abducatis lumine supero privetis exercitumque hostium urbes agrosque eorum quos me sentio dicere, uti vos eas urbes agrosque capita aetatesque eorum devotas consecratasque habeatis ollis legibus quibus*

(1) Liv. VIII, 10.

*quandoque sunt maxime hostes devoti, eosque ego vicarios pro me fide magistratuque meo pro populo Romano exercitibus legionibusque nostris do devoveo ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum qui in his rebus gerundis sunt bene salvos siritis esse : si haec ita faxitis ut ego sciam sentiam intellegamque, tunc quisquis hoc votum*faxit recte factum esto ovibus atris tribus. Tellus *mater teque Jupiter* obtestor* [1].

Rien ne manque à cette page de rituel, pas même les indications relatives au cérémonial : l'auteur du vœu est averti qu'au mot *votum*, il doit toucher sa poitrine avec les deux mains, toucher la terre au mot *Tellus*, et lever les mains au ciel en prononçant le nom de *Jupiter*.

Mais avant de dévouer une ville ennemie aux dieux infernaux, il fallait prendre garde de blesser les divinités tutélaires qui l'habitaient [2]. Les Romains entamaient avec elles une sorte de négociation diplomatique dont le but était de les corrompre et de les pousser à la trahison. C'était leur montrer qu'on les craignait beaucoup et qu'on les estimait peu. Les offres et demandes étaient résumées dans une formule magique (*carmen*) qui devait être récitée par le général romain. On y trouve une évocation proprement dite et un vœu; la première avait pour effet de profaner les lieux sacrés de la cité assiégée; l'autre promettait aux divinités intéressées un domaine nouveau. Macrobe l'a transcrite d'après Sammonicus Serenus qui l'avait trouvée dans un vieux livre de l'annaliste Furius. Son authenticité s'affirme d'elle-même : on y reconnaît la précaution oratoire familière aux Pontifes « *si deus, si dea es...* » et le style prolixe de ces sortes de documents.

« *Si deus, si dea es, cui populus civitasque [Carthaginiensis] est in tutela, teque maxime ille qui urbis hujus populique tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a*

(1) Macr. III, 9, 10-12. — (2) Serv. *Æn.* II, 351.

vobis peto ut vos populum civitatemque [Carthaginiensem] deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo civitati metum formidinem oblivionem injiciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihique populoque romano militibusque meis praepositi sitis ut sciamus intellegamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum » [1].

Si les Romains croyaient à l'efficacité d'une pareille évocation, on se demande pourquoi ils cachaient avec tant de soin le nom de la divinité protectrice de Rome. L'expression « *ut sciamus intellegamusque,* » qui se retrouve dans la formule de dévotion, avertit les dieux que le général va consulter les entrailles des victimes pour connaître leur volonté : « *In eadem verba hostias fieri oportet auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura.* » L'imprécation ne pouvait être lancée que s'ils déclaraient abandonner la ville, conformément aux désirs des Romains.

La formule rapportée par Sammonicus Serenus est appropriée à une évocation en masse : elle devait être plus simple lorsqu'il s'agissait seulement d'évoquer une divinité connue. Mais Tite-Live raconte l'évocation de la *Juno Regina* des Véiens (396) sans avoir les documents sous les yeux, et les paroles qu'il met dans la bouche de Camille n'ont rien d'officiel. Après avoir invoqué Apollon, le général ajoute : « *Te simul, Juno Regina, quæ nunc Veios colis precor, ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat* » [2].

Les Pontifes étaient chargés de surveiller l'exécution des promesses contenues dans ces vœux. Lorsque la ville ennemie avait succombé, tout le matériel du culte local

(1) Macr. III, 9, 7-9. Cf. Serv. *Æn.* II, 244. — (2) Liv. V, 21.

était mis à leur disposition : ils désignaient les statues, symboles, rituels qui devaient être transférés à Rome, et s'occupaient de procurer aux dieux émigrés la position honorable qu'on leur avait promise. Il était impossible de décerner à tous ces nouveaux venus un culte public; les moins influents étaient mis à la charge des familles, et prenaient rang parmi leurs dieux domestiques : *Cincius pronunciat solere Romanos religiones urbium superatarum partim privatim per familias spargere, partim publice consecrare* [1]. — *Pinarios Hercules occupavit : Idaea Mater legit hospites Scipiones : Veneris sacris famulata est domus Julia* [2]. Chacun d'eux devait être honoré suivant la mode de son pays [3] : par conséquent les Pontifes devaient conserver et déchiffrer les rituels étrangers pour y apprendre les habitudes de leurs hôtes.

II. Vœux proprement dits. — La dévotion et l'évocation contiennent un vœu complémentaire, indispensable à leur efficacité ; mais l'idée dominante de leurs formules est étrangère au vœu. Nous retrouvons au contraire le vœu simplement motivé dans les formules employées par les généraux au début d'une guerre, par les consuls à leur entrée en charge, et sous l'empire, par les corps constitués priant pour le salut du prince.

Les Romains, habitués à ouvrir leurs campagnes par des vœux [4], avaient eu maintes fois l'occasion de vérifier l'efficacité de la formule rédigée à cet effet, avant la guerre de Macédoine (200). Cependant, à cette époque, le P. M. P. Licinius Crassus Dives souleva une difficulté dont personne ne s'était avisé jusque-là. Il prétendit qu'on ne pouvait faire un vœu sans spécifier la somme destinée à couvrir les dépenses occasionnées par cet engagement, et que, par conséquent, le chiffre devait figurer

(1) Arn. III, 38. — (2) Symm. *Laud. in. Valent.* p. 30. — (3) Fest. s. v. *Peregrina.* [Ambrosch, *Stud.* p. 183.] — (4) Liv. IV, 27.

dans la formule. *Moram voto publico Licinius P. M. attulit, qui negavit « ex incerta pecunia voveri debere : si ea pecunia non posset in bellum usui esse, seponique statim deberet, nec cum alia pecunia misceri; quod si factum esset, votum rite solvi non posse*[1] ». Le consul P. Sulpicius Galba en référa au Sénat qui lui ordonna de consulter le collége. Les Pontifes, heureux d'affirmer leur compétence, que leur supérieur semblait vouloir absorber dans son autorité, réduisirent à néant l'objection de Licinius. *Quanquam et res et auctor movebat, tamen ad collegium pontificum referre consul jussus, si posset recte votum incertæ pecuniæ suscipi : posse rectiusque etiam esse pontifices decreverunt.* En conséquence, Galba se servit de la formule des vœux quinquennaux, employée pour vouer des jeux, en y insérant cette clause, que le Sénat déterminerait ultérieurement la somme nécessaire. C'est évidemment cette formule que le même P. M. dicte, quelques années plus tard (191), au consul M. Acilius Glabrio partant pour aller combattre Antiochus : « *Si duellum quod cum [rege Antiocho] sumi populus jussit, id ex sententiis senatus populique romani confectum erit, tum tibi, Jupiter, populus romanus ludos magnos dies [decem] continuos faciet, donaque ad omnia pulvinaria dabuntur [de pecunia quantam senatus decreverit]. Quisquis magistratus eos ludos quando ubique faxit, hi ludi recte facti donaque data recte sunto* »[2]. Le Sénat se servit bientôt (187) de la faculté que lui laissait la formule pour défendre les intérêts du Trésor contre M. Fulvius qui voulait consacrer aux jeux voués par lui cent livres d'or : *Senatus pontificum collegium consuli jussit num omne id aurum in ludos consumi necessum esset ? Quum pontifices negassent ad religionem pertinere quanta impensa in ludos fieret, senatus Fulvio quantum impenderet permisit, dum ne summam octoginta millium excederet* [3].

(1) Liv. XXXI, 9. — (2) Liv. XXXVI, 2. — (3) Liv. XXXIX, 5.

Dans les circonstances les plus critiques de son histoire, Rome eut recours au vœu solennel du *ver sacrum* qui livrait aux dieux tous les animaux domestiques nés dans l'espace d'un printemps [1]. Cette coutume remontait à la plus haute antiquité; seulement, la civilisation avait fait grâce aux enfants, que les peuplades de l'Italie primitive comprenaient dans la liste des êtres promis au ciel. Un pareil vœu, qui frappait dans leurs intérêts pécuniaires la majorité des citoyens, devait être consenti par le suffrage universel. Le Sénat l'ignorait en 217, lorsqu'il voulut prévenir par un printemps sacré des désastres pareils à celui de Trasimène. Mais le P. M. L. Cornelius Lentulus, interprète de la tradition, déclara que le vœu ne pouvait être fait sans l'approbation du peuple, et dressa, pour le soumettre aux comices, le projet de loi suivant :

Velitis jubeatisne hoc sic fieri :

« Si respublica populi romani Quiritium ad quinquennium proximum, sicut velim eam, salva servata erit hisce duellis [quod duellum populo Romano cum Carthaginiensi est, quæque duella cum Gallis sunt qui cis Alpes sunt] datum donum duit populus romanus Quiritium quod ver attulerit ex suillo, ovillo, caprino, bovillo grege quæque profana erunt Jovi fieri, ex qua die senatus populusque jusserit. Qui faciet quando volet quaque lege volet facito : quo modo faxit, probe factum esto : si id moritur, quod fieri oportebit, profanum esto neque scelus esto : si quis rumpet occidetve insciens, ne fraus esto : si quis clepsit, ne populo scelus esto, neve cui cleptum erit : si atro die faxit insciens, probe factum esto : si nocte, sive luce, si servus, sive liber faxit, probe factum esto : si anteidea senatus populusque jusserit fieri, ac faxit, eo populus solutus liber esto » [2].

Ce document fait honneur à la science théologique de son

(1) Paul. p. 379. Non. p. 357. Serv. *Æn.* VII, 796. — (2) Liv. XXII, 10.

auteur. Tout ce qui pourrait alarmer la conscience du peuple romain et invalider l'accomplissement du vœu y est prévu et excusé d'avance avec une perspicacité qui suppose une étude sérieuse des Commentaires. La clause « *si atro die faxit insciens...* » est empruntée au décret pontifical rendu une trentaine d'années auparavant pour absoudre Ti. Coruncanius d'une méprise semblable (p. 127).

Toutes les précautions de Lentulus n'empêchèrent pas son successeur P. Licinius Crassus Dives, dont nous connaissons déjà les scrupules, d'annuler le *ver sacrum* consacré 21 ans plus tard (195) en conséquence de ce vœu. Cette fois, Licinius prit l'avis de ses collègues avant de parler au Sénat et leur fit partager son opinion. Voici le décret pontifical transformé en sénatus-consulte : *(Patres ver sacrum) de integro faciendum arbitratu pontificum censuerunt; ludosque magnos, qui una voti essent, tanta pecunia quanta assoleret, faciendos. Ver sacrum videri pecus quod natum esset inter Kal. Mart. et pridie Kal. Maias, P. Cornelio Scipione et Ti. Sempronio Longo consulibus* [1].

Il y avait enfin les vœux perpétuels, qui étaient comme le fonds inépuisable sur lequel vivait et se développait le culte extérieur. En effet, si l'on songe qu'un grand nombre de cérémonies indiquées pour des éventualités prévues, que la plupart des féries, des processions, des jeux, après avoir eu un caractère transitoire, avaient passé sous forme de vœux à l'état d'institutions régulières, on peut dire que le culte romain repose presque entièrement sur le vœu perpétuel.

Sans nous arrêter à citer des exemples qui s'offrent en foule, nous nous contenterons de transcrire une formule de vœu perpétuel empruntée à la charte de fondation ou loi de l'autel de Narbonne, dont il a déjà été question (p. 142) : *T. Statilio Tauro, L. Cassio Longino cos. K.*

(1) Liv. XXXIV, 44.

Octobr. numini Augusti votum susceptum a plebe Narbonensium in perpetuum.

Quod bonum faustum felixque sit imp. Caesari Divi F. Augusto P. P. Pontifici Maximo trib. potest. XXXIIII conjugi liberis gentique ejus senatui populoque romano et colonis incolisque C. I. P. N. M. qui se numini ejus imperpetuum colendo obligaverunt, plebs Narbonensium aram in foro posuit. Ad quam quotannis VIIII K. Oct., qua die eum seculi felicitas orbi terrarum rectorem edidit, tres equites romani a plebe et tres libertini hostias singulas immolent et colonis et incolis ad suplicandum numini ejus: thus et vinum de suo·ea die praestent, et VIII K. Octobr. thus vinum colonis et incolis item praestent: K. quoque Januar. thus et vinum colonis et incolis praestent: VII quoq. Idus Januar. qua die primum imperium orbis terrarum auspicatus est, thure vino suplicent et hostias singulas immolent et colonis incolisque; thus et vinum ea die praestent. Et pridie K. Junias, quod ea die T. Statilio Tauro, M. Æmilio cos. judicia plebis decurionibus conjunxit, hostias singul. immolent, et thus et vinum ad suplicandum numini ejus colonis et incolis praestent. Exque iis tribus equitibus rom. libertinis unus (mulsum et crustulam plebi det?) [1].

III. SERMENT (*sacramentum — jusjurandum*). — Le serment lui-même n'était à l'origine qu'une espèce de vœu par lequel le contractant abandonnait aux dieux, qu'il prenait à témoin de la vérité de ses paroles ou de la sincérité de ses engagements, soit sa propre personne, soit une partie de ses biens, dans le cas où il serait convaincu de mensonge. Pour parler plus exactement, le serment était un vœu double. La première clause, généralement omise, invitait le ciel à récompenser la bonne foi (*obsecratio*); l'autre appelait sur la tête du parjure la malédiction divine (*exsecratio*). Ce n'était pas là, dans les

(1) Orell. 2489. Cf. 642.

siècles de foi, une simple formalité. Les dieux, disait-on, avaient promis à Numa de punir tous les parjures [1]. Le croyant consentait réellement à racheter une infidélité au prix qu'exigerait de lui la colère céleste. Il faisait d'avance ce sacrifice. Aussi le serment est-il, aux yeux de la théologie, une sorte de consécration (*sacramentum*). Souvent, l'objet consacré est offert au moment du serment. Telle était, par exemple, la somme d'argent déposée par les plaideurs entre les mains des Pontifes et perdue par celui des deux qui perdait la cause. Cet argent consacré (*sacramentum*) allait grossir le budget du culte.

Les Pontifes, seuls compétents en matière de vœu, étaient les appréciateurs naturels de la valeur du serment, de sa portée et de ses conséquences. Eux seuls pouvaient en peser les termes, prévoir les circonstances exceptionnelles capables de l'annuler ou d'en suspendre l'effet, et prononcer sur la gravité d'un parjure. Le parjure, considéré comme crime envers les dieux, était puni de peines spirituelles, indiquées au chapitre des expiations. Longtemps après que la loi civile se fut emparée du droit de le punir d'une manière plus efficace, on se souvenait de l'ancienne juridiction pontificale réfugiée dans le domaine de la conscience. Labrax, dans le Câble, s'écrie : *Lubet jurare, tun' meo Pontifex perjurio es ?* [2]. Une conséquence de ce caractère exclusivement religieux attribué au serment fut de soumettre les débats judiciaires, qui s'ouvraient par la prestation du serment, à la surveillance des Pontifes, et d'emprisonner le cours régulier de la justice dans des formules ou actions légales rédigées par les Pontifes.

Cependant le serment touchait à des intérêts trop graves pour que la société le considérât toujours comme une question théologique. La prospérité, l'existence

(1) Gr. inc. Gloss. *Æn.* XII, 234. — (2) Plaut. *Rud.* V, 3, 21.

même de la république tenait au serment que les consuls prêtaient à la constitution, et les soldats à leur général. Il fallait à ces engagements une sanction plus redoutée que la sanction religieuse. Alors s'établit une nouvelle forme de serment qui, comme l'indique son nom (*jusjurandum*), est placé sous la garantie de la loi civile (*jus*). Les deux formes sont employées concurremment dans le serment militaire. Il semble que la religion et la loi aient uni leurs efforts pour s'emparer du soldat, corps et âme, pour lui ordonner en même temps l'obéissance extérieure et la soumission intérieure.

Le premier serment (*sacramentum* [1]) était dicté aux soldats par les tribuns militaires, représentants du consul, au moment de l'enrôlement : il obligeait le soldat à promettre obéissance à son chef et aux règlements disciplinaires établis par lui. En voici la formule d'après Cincius : *Magistratus verba* :

« [*C. Laelii C. F. consulis, L. Cornelii P. F. consulis*] *in exercitu decemque milia passuum prope furtum non facies dolo malo solus neque cum pluribus pluris nummi argentei in dies singulos : extraque hastam, hastile, pomum, pabulum, utrem, follem, faculam si quid ibi inveneris sustulerisve, quod tuum non erit, quod pluris nummi argentei erit, uti tu ad* [*C. Laelium C. F. consulem Luciumve Cornelium P. F. consulem*] *sive quem ad uter eorum jusserit, proferes aut profitebere in triduo proximo quidquid inveneris sustulerisve sine dolo malo aut domino suo, cujum id censebis esse reddes, uti quod rectum factum esse voles* [2]. »

Ce document, de rédaction pontificale, nous montre le respect du droit des gens imposé à la conscience du soldat, et l'on peut dire sans exagération que les armées

(1) Liv. II, 32. III, 20. VI, 6. IX, 29. 43. X, 4. 21. XXII, 38. —
(2) Gell. XVI, 4.

romaines portaient jusqu'aux extrémités du monde l'influence des Pontifes.

L'enrôlement terminé, les citoyens inscrits juraient de se tenir prêts au jour fixé. La formule de ce serment (*jusjurandum*) trahit encore la main des théologiens : elle prévoit en effet des cas d'empêchement empruntés à la loi religieuse « *nisi harunce quae causa erit : funus familiare feriaeve denicales, quae non ejus rei causa in eum diem conlatae sint, quo in eo die minus ibi esse, morbus sonticus auspiciumve quod sine piaculo praeterire non liceat, sacrificiumve anniversarium, quod recte fieri non possit, nisi ipsus eo die ibi sit, vis hostesve status condictusve dies cum hoste : si cui eorum harunce quae causa erit, tum se postridie quam per eas causas licebit eo die venturum adjuturumque eum qui eum pagum vicum oppidumve delegerit* [1].

Enfin, d'après Tite-Live, l'armée, au moment de se mettre en marche, s'engageait par serment à ne point reculer devant l'ennemi — *sese fugae atque formidinis ergo non abituros neque ex ordine recessuros, nisi teli sumendi aut petendi et aut hostis feriendi aut civis servandi causa* [2]. Ce serment n'était point imposé d'office comme les deux autres; la coutume reconnaissait aux soldats le droit d'initiative. L'abus d'autorité que se permirent les tribuns militaires de l'an 216 ne fait que confirmer la règle. Qui sait si, sur le champ de bataille de Cannes, l'armée ainsi outragée ne se souvint pas plus de ses tribuns que d'Hannibal ?

Le serment militaire fut quelquefois le seul frein qui contint la colère du soldat. Il est probable que les Pontifes sauvèrent la tête des consuls, lors de l'effervescence qui aboutit à la retraite du Mont-Sacré (494), en faisant savoir aux révoltés que les liens du serment ne pouvaient être tranchés par un crime — *nullam scelere reli-*

(1) Gell. XVI, 4. — (2) Liv. XXII, 38.

gionem exsolvi[1]. Les raisonneurs de la plèbe prétendaient au contraire supprimer le contrat, en supprimant une des parties contractantes. Dans une autre circonstance, L. Quinctius Cincinnatus crut le serment assez fort pour faire céder l'opposition tribunitienne (458).

Mais, toutes les fois que la religion du serment compromettait les intérêts de la république, les Pontifes surent trouver des échappatoires. On sait que, plus d'une fois, le Sénat profita sans scrupule de capitulations qu'il désavouait, en livrant les signataires aux ennemis pour la décharge de sa conscience. Des particuliers déployèrent aussi en ce genre une grande habileté. Le Romain prisonnier qui, envoyé à Rome après avoir juré de revenir au camp d'Hannibal, retourna pour dégager sa parole après avoir fait quelques pas hors du camp[2], eût dû être mieux apprécié par ses concitoyens; il promettait de devenir une des lumières du collége pontifical. Sp. Carvilius Ruga, qui voulait répudier une femme stérile (231), se retrancha fort habilement derrière le serment que les censeurs faisaient prêter aux citoyens. Il prétendait — *(se) jurisjurandi religionem animo atque amori praevertisse, quod jurare a censoribus coactus erat, uxorem se liberum quaerundum gratia habiturum*[3]. Ce trait d'esprit immortalisa Carvilius; on s'imagina qu'il avait le premier pratiqué le divorce[4], quoiqu'il en soit question dans les XII Tables et que Rome en eût déjà vu un exemple en 308[5].

Cependant, les Romains jouirent dans l'antiquité d'une réputation de loyauté qui fait leur éloge. Ils ne pouvaient que gagner à être comparés sous ce rapport avec les autres peuples. Carthage ne punissait que les généraux

(1) Liv. II, 32. — (2) Liv. XXII, 61. Gell. VI, 18. — (3) Gell. IV, 3. Cf. XVII, 21. — (4) Dion. II, 25. Val.-Max. II, 1, 4. Plut. *Q. R.* 14, etc. — (5) Cic. *Phil.* II, 28. Val.-Max. II, 9, 2.

vaincus ; les races abâtardies de l'Asie ne vénéraient que la force, et les Grecs aimaient à faire briller dans les intrigues la supériorité de leur intelligence. Le Romain, au contraire, ne séparait point la bonne foi de la religion et du patriotisme ; il opposait à la contagion de l'exemple l'exemple de ses ancêtres et les enseignements de ses Pontifes, et se récompensait lui-même de sa vertu en la déclarant unique au monde.

VI

DES EXPIATIONS.

Le sentiment qui dictait aux Romains des vœux dont le résultat immédiat était un sacrifice matériel, une consécration d'un bien profane, n'était point un élan d'amour ou d'admiration pour la divinité. A Rome moins qu'ailleurs eût pu se produire le phénomène encore inconnu aujourd'hui d'une foi désintéressée. Tout ce vaste ensemble de prescriptions liturgiques, ce mécanisme inventé pour porter jusqu'aux dieux et traduire dans la langue qu'ils avaient choisie les hommages des individus ou de la nation entière, avait pour centre et pour moteur l'utilité pratique. Les Romains n'en faisaient point mystère et inséraient dans chaque formule la requête qu'ils espéraient faire exaucer. Une partie des actes religieux avait pour but d'obtenir des dieux leur protection et leur secours ; tous les autres étaient destinés à apaiser ou à prévenir leur colère. La théologie donnait à ces derniers le nom d'expiations (*piacula*). Les expiations ne sont donc point des cérémonies particulières, des formes spéciales de la prière, mais l'emploi judicieux des ressources ordinaires de la religion, choisies et combinées en vue du résultat à obtenir. La nature et la grandeur de l'expiation devaient être déterminées d'après la gravité de la faute à

expier, gravité qui ne pouvait être appréciée sans l'examen des circonstances, ou quelquefois des signes déjà observés de la colère céleste. C'est assez dire que la question des expiations était une des plus difficiles qu'eût à traiter la théologie. Elle exigeait une égale connaissance du mal et du remède, et ce discernement supposait une longue expérience. Ni les individus pour leurs fautes particulières, ni l'État pour celles dont les conséquences menaçaient la société entière, ne pouvaient se fier à leurs propres lumières, et entreprendre une si délicate analyse : tous allaient consulter l'oracle de la tradition, expressément chargé par Numa de décider tous les cas de conscience, le collége des Pontifes. La science des principes, jointe aux données de l'expérience, guidait ces médecins des âmes dans leurs consultations qui, fixées par l'écriture, allaient incessamment grossir le trésor des observations contenues dans les Commentaires. Ainsi se forma un ample catalogue d'expiations dans lequel les casuistes rangeaient avec soin tous les scrupules des générations passées. Le temps, dont nous avons déjà tant de fois constaté les ravages, n'a laissé subsister de ce recueil que ce que lui a emprunté l'histoire, c'est-à-dire les expiations solennelles, faites au nom de l'universalité des citoyens : les consultations particulières, qui ont dû fournir à la casuistique les solutions les plus variées, ont presque complétement disparu.

Les cas soumis à l'appréciation des Pontifes peuvent se ranger en deux catégories : ou bien il s'agit d'expier une faute connue, ou bien le courroux divin, manifesté par des signes sensibles, fait supposer la nécessité d'une expiation. Les mesures prescrites dans le premier cas s'appelaient expiations dans le sens propre du mot (*piacula*); le devoir qu'imposait l'apparition des faits miraculeux s'appelait procuration des prodiges (*procuratio prodigiorum*).

I. Expiations proprement dites. — La langue liturgique a laissé au sens de *piaculum* une extension qui nuit à la clarté. Ce mot désigne en effet et la faute qui nécessite l'expiation (*admittere piaculum*), et l'expiation elle-même, et enfin la victime qui est immolée dans le sacrifice expiatoire [1]. Mais la précision des termes qui rendent en français ces trois sens différents nous met à l'abri de toute équivoque.

La discipline religieuse, telle que l'entendaient les Pontifes, déclinait toute espèce de compétence dans le domaine du for intérieur ; elle laissait aux dieux le soin de connaître et de punir l'intention qui, aux yeux de la philosophie et du christianisme, constitue seule la culpabilité. Mais, en revanche, elle exigeait l'accomplissement exact de toutes les formalités et cérémonies édictées dans le rituel, et trouvait matière à expiation dans la moindre dérogation à la lettre de la loi. — *Sciendum... si quid in ceremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti* [2]. La théologie avait donc prévu autant de péchés d'omission qu'elle avait formulé de préceptes positifs et autant de péchés d'action qu'elle avait imposé de prohibitions.

En règle générale, tout acte religieux entaché d'une irrégularité était par là même considéré comme nul. Il fallait donc, après avoir expié la faute commise et remis ainsi les choses dans leur premier état, réitérer l'acte invalidé (*instaurare sacrificium*). Le *piaculum* ne doit pas être confondu avec la réitération de l'acte, mais dans ce cas, comme celle-ci le suppose nécessairement, les auteurs omettent généralement de le mentionner. C'est ainsi que Tite-Live rapporte sans parler d'expiation que les Pontifes firent recommencer les féries latines en 189 et en 190, et Dion Cassius, que les mystères furent

(1) Schol. Hor. *Od.* I, 28. — (2) Serv. *Æn.* IV. 646.

célébrés à nouveau après le sacrilége de Clodius [1]. Rien ne fait mieux connaître les scrupules pharisaïques des Romains que la futilité des motifs qui nécessitaient l'instauration de solennités souvent fort onéreuses pour le Trésor public. Il suffisait, pour faire ordonner une seconde édition des jeux, que l'un des chevaux qui traînaient les *tensae* vînt à tirer plus mollement, ou que le cocher prît les rênes de la main gauche, qu'un des enfants acolytes laissât échapper de ses mains la courroie qu'il tenait, qu'un joueur de flûte se tût, ou qu'un danseur s'arrêtât au milieu de ses exercices [2]. On attribua le désastre de Cannes au péché qu'avait commis T. Varron pendant son édilité en employant aux *tensae* un jeune histrion, *quod factum post aliquos annos memoria repetitum sacrificiis expiatum est* [3]. Un mot mal prononcé, une libation mal répandue annulaient un sacrifice. Le relâchement des mœurs et des croyances n'endormit point la vigilance des Pontifes : « On a vu dans ces derniers temps, dit Plutarque, les Romains recommencer jusqu'à trente fois le même sacrifice parce qu'on y croyait remarquer quelque défaut ou quelque obstacle. [4] »

La faute matérielle qui nécessitait l'expiation était ordinairement facile à constater. Cependant les casuistes romains trouvèrent moyen dans certaines circonstances d'abriter derrière l'interprétation littérale de la loi et d'excuser des irrégularités réelles. Servius raconte que le bruit de l'approche d'Hannibal s'étant répandu dans Rome au milieu des jeux célébrés en l'honneur d'Apollon, les spectateurs coururent en masse à la porte Colline. Cette alerte avait fait interrompre les jeux et fourni matière à expiation. Mais lorsque les citoyens, remis de leur frayeur, rentrèrent au cirque, ils y trouvèrent un vieillard

(1) Liv. XXXII, 1. XXXVII, 3. Dio Cass. XXXVII, 46. — (2) Cic. *Harusp. resp.* 11. Plut. *Coriol.* 25. Arn. IV, 31. — (3) Val. Max. I, 1, 16. — (4) Plut. *Coriol.* 25.

qui dansait et qui assura n'avoir cessé de danser depuis le moment de la panique. C'en fut assez pour que les théologiens, comprenant les nécessités du moment, déclarassent les jeux non interrompus et régulièrement célébrés [1].

Nous avons vu déjà que la théologie avait poussé beaucoup plus loin l'intelligence des besoins de la vie pratique et qu'elle permit de commettre des péchés indispensables en les faisant précéder d'une expiation appropriée. C'est de cette façon que l'on achetait le droit de toucher aux bois sacrés moyennant un sacrifice et une amende (*lucar*[2]), et de consacrer à des travaux utiles le temps des féries. Les *piacula* devinrent ainsi, entre les mains des Pontifes, la base d'un système de compensations et d'accommodements qui permit aux fidèles de transgresser la loi en la respectant. Ce système fut même appliqué à un certain nombre de cérémonies religieuses, non pas pour donner le droit d'y commettre des irrégularités, mais pour couper court aux préoccupations et aux scrupules. La veille des sacrifices solennels, on immolait à cet effet des victimes qualifiées de préparatoires (*praecidaneae*). La *gens* Claudia, dans l'exercice de son culte domestique, avait recours au même moyen et donnait au porc qu'elle choisissait comme victime préalable l'épithète de *propudianus* [3].

Dans l'immense majorité des cas, l'expiation a un caractère accidentel et temporaire comme la faute elle-même. Un acte réparateur suffit à prévenir les conséquences d'un acte ou d'une omission coupable. Mais les Pontifes se montrent plus exigeants lorsqu'il s'agit de donner satisfaction aux dieux Mânes. Une loi antique, qui faisait probablement partie du Droit Papirien, punissait de mort toute infraction au cérémonial de la sépulture et des

(1) Serv. *Æn.* III, 279. VIII, 110. — (2) Fest. p. 253. Paul. p. 119. — (3) Fest. p. 2 8.

purifications obligatoires [1]. Cette sanction redoutable fut remplacée par des expiations perpétuelles. Celui qui avait péché contre le rituel des funérailles devait immoler chaque année, avant la moisson, une truie à Tellus et à Cérès (*porca praecidanea — praecidaria* [2]). La précaution était si importante et les consciences si scrupuleuses, que bientôt personne ne se crut dispensé du sacrifice de la truie. Comme nous l'avons vu plus haut (p. 153), l'héritier d'un homme qui avait péri en mer devait réparer l'omission involontaire des funérailles par un sacrifice annuel; si le défunt avait été tué sur le vaisseau, puis jeté à la mer, et si par conséquent on avait négligé de réserver l'*os exceptum*, il fallait ajouter à l'expiation annuelle une expiation ordinaire.

Nous avons dit tout à l'heure que la théologie pontificale, en appréciant la gravité des fautes, ne tenait pas compte des intentions. Il n'en faudrait point conclure qu'elle ait fait au sens commun l'injure de considérer l'intention comme une circonstance indifférente : seulement, comprenant que le for intérieur échappe à toute investigation, elle supposait tous les péchés commis par inadvertance. Mais le péché commis de propos délibéré était à ses yeux une souillure telle qu'elle se déclarait impuissante à l'effacer. Elle avertissait ainsi les transgresseurs volontaires de la loi de ne point compter, pour se faire pardonner la malice de leurs actes, sur des expiations dont le pouvoir n'allait qu'à redresser les irrégularités extérieures. Un péché inexpiable (*impie commissum*) entraînait pour le coupable, qui restait à jamais impie, l'excommunication religieuse — *impius ne audeto placare donis iram deorum* [3]. Ovide prête à la religion trop d'indulgence quand il assure qu'il n'y a point de crime irrémis-

(1) Paul. p. 77. — (2) Gell. IV, 6. Paul. p. 223. Non. p. 163. Marius Victorinus, p. 28. — (3) Cic. *Leg.* II, 9. Comm. Turneb.

sible [1]. La volonté perverse pouvait donner ce caractère de gravité exceptionnelle aux moindres fautes. Ainsi, Q. Scævola refusait toute expiation à ceux qui, un jour de féries, auraient sciemment violé le précepte du repos, et aux préteurs qui, désobéissant volontairement aux indications du calendrier, prononceraient un jour néfaste les trois mots sacramentels (*do, dico, addico* [2]).

A plus forte raison, les expiations étaient-elles insuffisantes pour effacer les sacriléges, généralement consommés en connaissance de cause. Aussi, lorsque des magistrats romains se rendirent coupables de sacrilége, comme à Locres, dans le T. de Proserpine (205 et 200), à Ambracie (187), dans le Bruttium, où le censeur et pontife Q. Fulvius Flaccus commit sur le temple de Junon Lucinienne le pillage le plus scandaleux (173) [3], les expiations décrétées par les Pontifes eurent pour objet de réparer le dommage matériel et de désavouer, devant les dieux et les hommes, toute complicité de l'Etat avec les coupables, mais non pas d'obtenir pour eux le pardon de leur crime. En refusant les satisfactions ordinaires, les dieux exigeaient pour victime la personne même des coupables, et la triste fin de Q. Fulvius Flaccus parut montrer qu'ils ne pardonnaient pas toujours. Dans les temps primitifs, la société se chargeait d'exécuter leurs vengeances, et le droit criminel, dont nous parlerons plus loin, ne fut à l'origine qu'un chapitre détaché du traité des expiations.

La compétence des Pontifes en matière d'expiations, étant une conséquence nécessaire de leur compétence liturgique, avait les limites de celle-ci. Elle embrassait toutes les dérogations aux préceptes de la religion nationale; mais tout ce qui concernait les cultes exotiques introduits par les livres Sibyllins, ou ce qui dépassait les

(1) Ovid. *Fast.* II. 35. — (2) Varr. VI, 30. Macr. I. 16, 10. — (3) Liv. XXIX, 8. 20. XXXI, 12. XXXVIII, 44. XLII, 3.

ressources fournies par la tradition, comme par exemple, l'expiation de l'immense sacrilége qui signala le sac de Rome en 390, était remis à l'appréciation des *Xviri sac. fac.* Les Pontifes, observateurs méticuleux des coutumes, n'avaient point de remèdes pour les cas imprévus; aussi furent-ils obligés de céder peu à peu à leurs rivaux le terrain de l'imprévu, la procuration des prodiges.

II. Procuration des prodiges. — Le scrupule avec lequel le peuple romain examinait perpétuellement sa conscience n'empêchait pas toujours que l'œil vigilant des dieux n'y découvrît encore quelque faute restée sans expiation. Tantôt quelque divinité, trop peu honorée à son gré, désirait de nouveaux hommages, tantôt la sollicitude des célestes protecteurs de Rome voulait détourner les Romains d'une entreprise dangereuse ou les avertir d'un malheur inévitable. Quelle que fût leur volonté, les dieux la manifestaient aux hommes par des faits surnaturels connus sous le nom d'indices ou *prodiges* (de *prodere*).

Le prodige le plus complet était la révélation directe, telle que les apparitions de Jupiter exigeant de Numa des expiations ou envoyant Titus Latinus porter de sa part un avertissement au Sénat, du dieu inconnu qui ordonne à Valerius de porter ses enfants malades au Tarentum et d'y sacrifier à Dis et à Proserpine, etc. [1] Mais ces miracles n'ont jamais été l'objet d'une consultation pontificale, car ils ont visiblement été forgés après coup à une époque où les légendes grecques et les songes épiques fournissaient des modèles. Du reste, si le Sénat reçut jamais de pareilles communications, la volonté divine y était assez clairement exprimée pour qu'il fût inutile de consulter les théologiens.

Les prodiges ordinaires, ceux dont les Annales ont

(1) Plut. *Num.* 15. *Coriol.* 25. Val. Max. II, 4, 5.

gardé le souvenir, étaient ou des phénomènes naturels qui se produisaient avec une violence inaccoutumée, tels que ouragans, foudres, éruptions volcaniques, aérolithes, etc., ou des incendies, des pestes, ou enfin des hallucinations bizarres, fréquentes dans un pays superstitieux et ignorant, et qu'on dirait inventées pour mettre à l'épreuve la crédulité publique. Tantôt une vache avait parlé, un enfant avait crié victoire dans le sein de sa mère, des animaux avaient changé de sexe, des rats et même des corbeaux avaient rongé des lingots d'or dans le T. de Jupiter; on avait rencontré des fantômes ou vu pleurer des statues. On croyait même trouver une intention divine dans les actes instinctifs des animaux; des loups affamés qui pénétraient dans la ville, des oiseaux qui entraient dans un temple ou y faisaient leur nid, un essaim d'abeilles qui se posait sur le forum ou dans un camp, faisaient crier au prodige.

Tous ces signes surnaturels avaient un sens caché, contenaient quelque allusion mystérieuse au passé, au présent ou à l'avenir. Interpréter, s'il était possible, l'avertissement du ciel, en faire part à la société, et témoigner par des actes solennels de piété la reconnaissance et la soumission du peuple romain, tel était le problème que chaque prodige posait à la science pontificale. Numa avait expressément chargé les Pontifes de décider « *quae prodigia, fulminibus aliove quo visu missa, susciperentur atque curarentur* [1]. »

Les Pontifes procédaient d'abord à l'audition des témoins. Les faits qui n'étaient attestés que par un seul témoignage étaient généralement regardés comme suspects « *quorum pleraque, et quia singuli auctores erant, parum credita spretaque* [2]. » Le prodige une fois constaté, il fallait décider si cette communication du ciel était

(1) Liv. I, 20. — (2) Liv. V, 15.

adressée au peuple romain. Les Pontifes tranchaient cette question préalable d'après une règle très-simple. Les prodiges regardaient le propriétaire du lieu où ils avaient été observés. Si ce propriétaire était un particulier, la procuration du prodige devenait une affaire privée; si le lieu était un lieu public, propriété du peuple romain, le prodige était déclaré public (*publicum prodigium*) et à la charge de l'Etat (*suscipere prodigium*) [1]. Après cette instruction préalable commençait le travail d'interprétation. Les Pontifes cherchaient d'abord dans le passé et dans le présent si quelque faute impunie, quelque abus encore toléré n'excitait pas le courroux des dieux : pour peu que la nature du prodige prêtât à un rapprochement de ce genre, la solution était trouvée. Ainsi, en 472, une maladie épidémique des femmes fit soupçonner un sacrilége et provoqua la condamnation de la vestale Orbinia [2] : ce fut encore un prodige, d'un sens, il est vrai, plus précis [3], qui ramena, en 113, devant un juge inexorable, les vestales Marcia et Licinia, acquittées l'année précédente par le P. M. L. Metellus. Les grands désastres éprouvés par les armes romaines furent souvent assimilés à des prodiges et expliqués de cette manière. La défaite de Drépane (249) fut attribuée au mépris des auspices; celle de Trasimène (217) passa pour une punition de l'impiété de C. Flaminius et l'on ne cessa de chercher au désastre de Cannes une explication surnaturelle, jusqu'à ce que l'on eût trouvé dans la vie de M. Ter. Varron la peccadille dont nous parlions tout à l'heure (p. 177).

La science indigène n'allait pas plus loin. Retenue par ses habitudes méthodiques dans le domaine des réalités, elle ne se hasardait point dans les ténèbres de l'avenir, où les imaginations rêveuses, libres des entraves

(1) V. Th. Mommsen. Epist. in Liv. Perioch. Ed. O. Jahn. — (2) Dion. IX, 40. — (3) Plut. Q. R. 83, et al.

du bon sens, aiment à s'égarer. L'art de la divination était inconnu des Romains des premiers âges ; la science augurale n'a rien de commun avec la divination proprement dite. Cependant, les Romains ne se défendirent pas longtemps contre les séductions de la curiosité. Ils attirèrent chez eux des devins d'Etrurie ou haruspices, et sans leur donner droit de cité, sans cesser de les considérer comme des étrangers, tout en leur témoignant parfois une défiance injurieuse, ils s'en servirent perpétuellement pour interpréter les prodiges. C'était aux haruspices que les Pontifes renvoyaient le prodige dont le sens leur échappait. Ceux-ci se mettaient à l'œuvre et fournissaient une explication ou tout au moins indiquaient le mode de procuration. La réponse des haruspices n'était pas toujours acceptée avec une foi aveugle ; la défiance enhardissait le libre examen. On rapporte que, la foudre ayant frappé la statue d'Horatius Coclès, les haruspices, pour brouiller le peuple romain avec le ciel, conseillèrent de reléguer la statue dans un endroit où elle serait perpétuellement à l'ombre. Les Romains éventèrent la ruse ; ils comprirent que si Coclès demandait quelque chose, ce ne pouvait être qu'une meilleure place pour sa statue, et firent condamner à mort les devins étrusques[1].

Lorsque la science théologique ou l'art divinatoire avaient fourni la solution du problème, et fait connaître la requête (*postilionem*) des dieux, le collége des Pontifes rédigeait un décret ordonnant toutes les cérémonies nécessaires à l'expiation ou procuration du prodige, et ce décret était inséré dans un sénatus-consulte qui leur donnait force de loi. Voici un exemple de décret pontifical converti en sénatus-consulte : *Quod C. Julius L. F. pontifex nuntiavit in sacrario regiae hastas Martias movisse, de ea re ita censuerunt, uti M. Antonius consul hos-*

(1) Gell. IV. 5, 1.

tiis majoribus Jovi et Marti procuraret et ceteris dis quibus videretur placandis. Ibus uti procurasset satis habendum censuerunt. Si quid succidaneis opus esset, robiis succideret. Si les dieux n'étaient point satisfaits de la procuration, ils le déclaraient en faisant apparaître dans les entrailles des victimes les signes défavorables auxquels on reconnaissait qu'un sacrifice n'était point agréé. Il fallait alors immoler des victimes supplémentaires, et, en en cas d'insuccès, recommencer ou chercher d'autres expiations.

Telle était, en théorie, la procédure suivie dans la question des prodiges ; le collége des Pontifes commençait l'instruction et en appréciait les résultats. Mais, comme on pouvait le prévoir, le prestige de la divination discrédita peu à peu la méthode rationnelle représentée par les Pontifes, de sorte que l'on s'habitua à attendre des haruspices l'explication des faits extraordinaires. Il arriva quelquefois que le Sénat traita directement avec les haruspices. Après l'invasion des Gaulois, le Sénat ordonna à L. Aquinius de rechercher la cause des malheurs qui affligeaient Rome depuis quelques années et entendit sa réponse [1]. Il se reposa, il est vrai, sur les Pontifes du soin d'aviser au remède, mais l'instruction parait avoir été faite sans eux.

Enfin, l'importation des livres Sibyllins, sous le règne des Tarquins, installa à Rome même une source permanente de révélations, un oracle divin devant lequel toute science humaine devait s'incliner. C'est là que, dans leurs plus grandes terreurs, les Romains allaient chercher des lumières et des conseils. Les réponses tirées des livres inspirés par les *IIviri*, plus tard *Xviri sac. fac.*, étaient au-dessus du contrôle et de l'approbation des Pontifes. Dans ces circonstances, le collége pontifical restait

(1) Macr. I, 16, 22-25.

complétement en dehors de l'instruction, ou il n'y intervenait que pour avouer l'insuffisance de ses lumières et renvoyer l'affaire au collége rival.

Rome eut donc trois autorités compétentes en matière de prodiges, et aucune d'elles, en attendant que l'usage lui eût fait sa part, ne reconnaissait de limites précises à sa compétence. Il serait inutile de chercher à déterminer aujourd'hui ces limites perpétuellement déplacées par le hasard des circonstances et les impressions du moment. Tout au plus peut-on indiquer, sans prétendre formuler de règles absolues, les caractères qui recommandaient plus particulièrement tel ou tel prodige à l'examen de l'une des trois autorités. Les Pontifes se regardaient comme suffisamment éclairés pour procurer les prodiges les plus vulgaires, et surtout ceux qui se produisaient dans les temples, parce que cette circonstance en dénotait l'auteur et aidait à les comprendre. Le mouvement spontané des armes de Mars dans la Regia était un prodige qui appartenait pour ainsi dire en propre aux Pontifes. Ils étaient seuls à le constater et avaient expérimenté de longue date le moyen de le procurer. L'observation des foudres et l'inspection des entrailles des victimes étant familières à l'art divinatoire des Etrusques, il était naturel de renvoyer aux haruspices l'examen des prodiges météorologiques et des monstruosités anatomiques. Ainsi, l'expiation et l'enterrement des foudres, qui, à l'origine, étaient non-seulement ordonnés mais exécutés par les Pontifes, passèrent aux haruspices. Les livres Sibyllins étaient consultés lorsque les phénomènes observés inspiraient la terreur par leur nature, leur intensité ou leur nombre; « *quod non ferme decernitur, nisi quum taetra prodigia nuntiata sunt* [1]. » Les tremble-

(1) Liv. XXII, 9.

ments de terre, les pestes, les avortements, forment la majorité des cas soumis aux prêtres d'Apollon. Il était du reste parfaitement conforme à la tradition grecque d'invoquer Apollon dans les épidémies ; et nous avons eu déjà occasion de dire que ce dieu portait le nom de *Medice*, *Poean*, dans une prière à l'usage des Vestales, ajoutée aux Indigitamenta (p. 56). Les sécheresses étaient des prodiges auxquels les Pontifes remédiaient par la cérémonie de l'*aquaelicium* ; mais lorsque le fléau persistait, ceux-ci se déclaraient incompétents et il fallait avoir recours à l'oracle. C'est ainsi qu'en 181, on consulta les livres Sibyllins après six mois de sécheresse [1].

Souvent, les prodiges apportés à l'enquête étaient tellement nombreux que la procuration exigeait le concours de plusieurs colléges. L'an 207, la foudre frappa des édifices sacrés à Minturnes et les habitants avaient vu un ruisseau de sang ; à Capoue, un loup avait dévoré une sentinelle ; des pierres étaient tombées en deux endroits différents : la procuration fut décrétée par les Pontifes. Mais on annonce qu'à Frusinone est né un hermaphrodite aussi fort qu'un enfant de quatre ans ; ce prodige est procuré concurremment par des haruspices mandés d'Etrurie et par les Pontifes. Enfin, la foudre étant tombée sur le T. de Juno Regina, le prodige fut interprété simultanément par les haruspices et les décemvirs et doublement procuré. Les décemvirs utilisèrent même pour leur procuration la procession ordonnée par les Pontifes à cause du monstre de Frusinone [2]. Cet exemple suffit à montrer que la compétence de chacun des colléges n'était point bornée par des limites exclusives, puisque l'on voit les coups de foudre procurés par les Pontifes, les haruspices et les décemvirs.

(1) Obseq. 6. — (2) Liv. XXVII, 37.

Une pratique de plusieurs siècles dut nécessairement fournir pour l'expiation des prodiges un certain nombre de règles basées sur l'expérience. Il est facile de voir dans Tite-Live et dans l'ouvrage d'Obsequens, que les mêmes phénomènes se reproduisaient fréquemment, et il semble qu'en peu d'années les décrets sacerdotaux auraient pu former un traité complet de la matière. Mais d'un côté, les prodiges empruntaient une grande partie de leur signification aux circonstances, et en outre, comme ils étaient rarement isolés, il fallait les considérer comme les mots épars d'une phrase divine, et tenir compte de leurs combinaisons. On trouve néanmoins certaines formes de procuration spécialement affectées à des prodiges déterminés. Ainsi les pluies de pierres furent toujours procurées, depuis le règne de Tullus Hostilius, par neuf jours de féries : *Mansit certe solenne, ut, quandoque idem prodigium nuntiaretur, feriae per novem dies agerentur* [1]. Cette règle est attestée par de nombreux exemples. Nous connaissons la procuration des tremblements de terre : *Ubi terram movisse senserant, nunciatumve erat, ferias ejus rei causa edicto imperabant, sed dei nomen ita, uti solet, cui servari ferias oporteret, statuere et edicere quiescebant, ne alium prò alio nominando falsa religione populum adligarent. Eas ferias si quis polluisset, piaculoque ob hanc rem opus esset, hostiam si deo si deae immolabant, idque ita ex decreto pontificum observatum esse M. Varro dicit, quoniam et qua vi et per quem deorum dearumve terra tremeret, incertum est* [2]. Chaque fois qu'on avait entendu parler un bœuf, il était d'usage de tenir une séance du Sénat en plein air [3], peut-être en mémoire de l'âge primitif, alors que les sénateurs se rassemblaient dans un pré et que les bœufs

(1) Liv. I, 31. Cf. XXXVIII, 22. 36. Obseq. 2. 3. 44. — (2) Gell. II, 28. — (3) Plin. VIII, 70.

pouvaient, de temps à autre, interrompre les orateurs. La naissance des monstres était aussi procurée par les haruspices, d'après une méthode constante qui consistait à débarrasser la terre du monstre en le noyant dans la mer. Les autres prodiges sont procurés, suivant les circonstances, par des sacrifices de victimes majeures, des chants exécutés par un chœur de vingt-sept jeunes filles (*virgines ter novenae*), des féries, des supplications, des *lectisternia*, des jeux, de riches présents faits aux dieux ou la construction de nouveaux temples, et dans les cas extraordinaires, par le vœu du *ver sacrum*.

Les Pontifes, fidèles aux traditions parcimonieuses du culte national qui exigeait beaucoup d'attention et peu de dépense, décrétaient généralement des procurations plus compliquées que coûteuses. Mais les décemvirs ménageaient moins les deniers de l'État et la bourse des citoyens : chacune de leurs consultations faisait une large brèche dans les économies du Trésor : si les fonds manquaient, ils ordonnaient des quêtes obligatoires comme le tribut de guerre. Ils ne se contentèrent même pas toujours de cérémonies extraordinaires, mais introduisirent à Rome les dieux et les jeux somptueux de la Grèce, pour lesquels il fallut assigner des fonds sur les dépenses ordinaires. Peut-être les préoccupations économiques du Sénat contribuèrent-elles à diminuer le nombre des procurations décemvirales, et préservèrent-elles la compétence pontificale, déjà limitée en fait, mais non en théorie, par l'art des haruspices, d'être complétement absorbée, en fait et en théorie, par l'oracle d'Apollon.

Quoi qu'il en soit, l'autorité des Pontifes, amoindrie sur le terrain des prodiges par cette double concurrence, conserva sa juridiction exclusive sur les consciences entachées par quelque faute contre les règles liturgiques. Elle exerçait ainsi sur les individus et sur la

société une influence constante qui ne s'annula jamais et qui, à l'origine, avait été toute-puissante, car, comme nous le verrons tout à l'heure, Rome a traversé une période de formation pendant laquelle la morale sociale se confondait avec la loi religieuse et le droit avec la théologie.

DEUXIÈME PARTIE.

LA THÉOLOGIE ET LE DROIT

(FAS ET JUS.)

Les Romains se faisaient une idée assez exacte de leur histoire lorsqu'ils se vantaient d'être le peuple le plus religieux de la terre et d'avoir grandi, pour ainsi dire, sous l'œil des dieux. Dans toutes les sociétés primitives, il est vrai, l'idée abstraite du devoir se cache sous la forme de lois divines dont la violation est punie par la providence; mais tandis qu'en Grèce, par exemple, les individus, les familles et enfin l'Etat sentirent de bonne heure le besoin d'opposer aux crimes des sanctions plus efficaces et de changer les préceptes divins en droit humain défendu par la force humaine, à Rome, la société était si fortement pénétrée par les idées religieuses que, pendant des siècles, elle ne vit dans l'autorité, la loi, le droit, le devoir, que la volonté permanente des dieux. Toute rébellion contre les institutions sociales était une offense à la majesté divine, un péché qu'il appartenait à la religion de juger et d'expier. Ainsi, le droit criminel était contenu tout entier dans la théologie. L'organisation de la famille et les conditions de la propriété, dont l'étude constitue la science du droit civil, semblent découler trop immédiatement de la nature pour avoir besoin d'une théorie théologique; mais la famille, elle aussi, était considérée comme une association formée et maintenue par la nature, au profit de la religion. Elle

avait son culte particulier, ses devoirs héréditaires, et devait être, pour les dieux auxquels elle donnait l'hospitalité, un instrument perpétuel d'adoration.

La théologie se préoccupa des moyens d'assurer la perpétuité des cultes privés dont l'abandon eût attiré sur la société la colère des dieux déshérités; elle lui chercha une base plus indestructible que la filiation naturelle, même complétée par la filiation artificielle, et eut enfin l'idée de la faire reposer sur la propriété. Les plus grandes questions du droit civil étaient donc dominées par des principes empruntés à la science sacrée, et ne pouvaient être tranchées sans le concours des interprètes de la tradition religieuse, c'est-à-dire des Pontifes.

Ainsi, les éléments du droit criminel et civil s'entassaient dans les archives pontificales, sous la forme de lois promulguées par les rois, chefs suprêmes de la religion et de l'État, de jugements rendus par les rois ou leurs délégués avec l'assistance des Pontifes, ou de consultations délibérées par le collége. C'est de là qu'un certain Papirius aurait extrait une ébauche de législation, connue sous le nom de *Jus Papirianum*[1], qui aurait précédé d'un demi-siècle la législation décemvirale. Dans cette compilation, donnée comme un recueil des lois royales votées par les curies, depuis Romulus jusqu'à Tarquin le Superbe, le sacré et le profane, réglementés par la même autorité, se pénétraient intimement, et sous ce rapport, le recueil représentait assez exactement la vie de la société primitive. Aussi, tandis que Pomponius l'appelle *jus civile*, Macrobe et Servius y voient surtout une législation religieuse[2].

L'existence de ce recueil est incontestable; mais il n'en est pas de même de son authenticité. La régularité

(1) V. E. Egger, *Latini sermonis reliquiæ*. p. 73 sqq. — (2) Pompon. *De orig. juris*, 2. Macr. III, 11, 5. Serv. *Æn.* XII, 836.

que ce code supposait à l'exercice du pouvoir législatif dans la Rome naissante inspire déjà des doutes. Ces doutes s'accroissent quand on voit que l'identité de l'auteur n'est rien moins qu'établie. Pomponius, qui lui donne le prénom de Sextus, l'appelle un peu plus loin Publius[1]. Denys d'Halicarnasse connaît un Caïus Papirius, P. M. qui, après la chute des rois, aurait publié les lois de Numa, déjà portées à la connaissance du public par Ancus, mais oubliées depuis[2]. Enfin, rien n'empêche d'attribuer la rédaction du Droit Papirien à Manius Papirius, premier *rex sacrorum* en 509 , ou à Marcus Papirius P. M. à l'époque de la seconde sécession de la plèbe (449)[4].

Il semble tout d'abord évident qu'un recueil des coutumes nationales n'a pu paraître sous les auspices de Tarquin le Superbe qui leur substitua le régime du bon plaisir. La publication de C. Papirius eut probablement pour but de protéger la religion contre toute innovation, à une époque où la révolution qui avait emporté la royauté paraissait menacer l'ancien ordre de choses. Le Pontife dut se borner à faire connaître la législation de Numa; le moment eût été mal choisi pour recommander toutes les lois royales aux respects de ceux qui venaient de jurer haine à la royauté. Au contraire, au temps où vivait le P. M. M. Papirius, le peuple romain réclamait à grands cris une législation écrite, et consentait même, pour réaliser ce vœu, à restaurer momentanément le pouvoir absolu. L'étude des coutumes nationales était une préparation indispensable aux travaux de la commission décemvirale, et les XII Tables témoignent que les résultats fournis par cette étude ont servi de base à la législation nouvelle. De ces recherches,

(1) Pompon. *Ibid*. 36. — (2) Dion. III, 36. — (3) Dion. V, 1. — (4) Ascon. in Cornel. p. 77. Orell.

dirigées naturellement par les Pontifes, est sorti le recueil des lois royales, publié par le P. M. Papirius et plus tard codifié, remanié, commenté par Granius Flaccus qui paraît lui avoir donné le titre de *Jus Papirianum.* L'incertitude qui règne relativement au prénom de l'auteur s'explique en admettant que M. Papirius incorpora à son œuvre celle de son devancier Caïus. Peut-être même, depuis Caïus jusqu'à Marcus, d'autres membres de la même famille avaient-ils travaillé à cette compilation, de sorte que ceux qui y puisaient citaient à leur gré le nom de l'un des auteurs [1].

Les derniers historiens de Rome sont loin d'être défavorables à cette hypothèse. Schwegler regarde le *Jus Papirianum* comme extrait, à une époque relativement récente, des Commentaires pontificaux et publié sous le nom du P. M. Caïus Papirius, auquel la tradition conservée par Denys attribuait un recueil de lois royales [2]. Mommsen en place la rédaction vers l'époque des Décemvirs. Après avoir parlé des XII Tables : « On ne saurait guère, dit-il, rapporter à une époque beaucoup plus récente le corps des *lois royales*, c'est-à-dire un ensemble de prescriptions, pour la plupart théologiques, qui se fondaient sur la tradition et furent vraisemblablement publiées, sous la forme d'ordonnances royales, par le collége des Pontifes [3]... »

Le droit Papirien fut donc un monument élevé par les Pontifes à la mémoire des siècles pendant lesquels la théologie avait régné sans partage, au point précis où le droit, appuyé sur les XII Tables, se séparait d'elle pour se développer librement au grand jour, dans les débats du Forum.

(1) V. W. Zumpt, *Das Criminalrecht der römischen Republik*, p. 26-41. — (2) A. Schwegler, *R. G.* I, p. 27. — (3) Th. Mommsen, *R. G.* I, p. 473.

CHAPITRE PREMIER.

ORIGINES DU DROIT CRIMINEL.

A l'origine, le droit criminel des Romains n'est qu'un chapitre détaché du traité des expiations. Les pénalités qu'il édicte ont un caractère religieux et annoncent l'intention non pas de venger la société, mais de satisfaire les dieux outragés. La vie du corps social, comme celle des individus, était surveillée et protégée par des divinités attentives, et celui qui dérangeait par un crime le jeu des institutions attirait par là même sur sa tête la colère de quelque puissance céleste troublée dans son œuvre. Il fallait alors déterminer quel dieu avait été offensé, quelle expiation était propre à l'apaiser, et dans quelle mesure la société devait intervenir pour dégager sa responsabilité en retranchant de son sein le coupable, ou même en prêtant son bras à la vengeance divine. Les expiations ordinaires purent suffire pendant longtemps pour la répression des délits peu graves, mais les crimes proprement dits exigeaient des remèdes plus énergiques.

I. Consécration de la tête et des biens. — Les attentats contre la religion et l'Etat, contre les personnes et les propriétés, commis avec connaissance de cause, ne pouvaient plus être effacés par le sang des victimes; les dieux refusaient toute substitution et réclamaient la personne même du coupable. Le devoir de la société était donc de retrancher ce citoyen du monde profane et de le consacrer, c'est-à-dire d'en faire la propriété des dieux. Cette consécration d'une créature humaine (*consecratio capitis*)

était opérée comme toutes les autres par le pouvoir d'une formule liturgique. L'homme ainsi consacré était une victime dont chacun pouvait se faire le sacrificateur [1]. Nul doute que dans les temps primitifs ce sacrifice n'ait été aussitôt accompli et regardé comme une œuvre méritoire. C'était donc là en réalité une sentence de mort que la société décrétait, sans se charger de la mettre à exécution. Les biens du condamné sortaient également du monde profane et étaient incorporés au domaine divin. Dans la plupart des cas, la tête et les biens n'étaient pas consacrés à la même divinité; les personnes étaient généralement adjugées à Jupiter, dispensateur de la vie, et les propriétés foncières aux dieux nourriciers de l'espèce humaine, Cérès et Liber. Quelquefois, la consécration des biens était regardée comme une expiation suffisante, mais les exemples qui nous restent de cette pénalité appartiennent à une époque où l'adoucissement des mœurs avait fait de la consécration de la tête une pure formalité et où la confiscation des biens était la sanction réelle.

Sans prétendre classifier d'après leur gravité aux yeux de la religion les crimes passibles de la consécration de la tête, on peut faire passer en première ligne le sacrilége sous toutes ses formes, outrages aux dieux publics et domestiques, atteintes portées à la constitution religieuse de l'Etat ou de la famille. On sait qu'à l'origine l'abandon des sacrifices domestiques [2], les infractions au rituel des funérailles [3], les sévices exercés par les enfants sur la personne de leur père [4] entraînaient la sanction capitale. D'après les lois de Romulus, de Tatius et de Servius Tullius, les coupables étaient dévoués aux mânes de leurs pères (*diris parentum*). C'est encore le caractère sacré des lois de la famille qui faisait juger dignes de la consécra-

(1) Macr. III, 7, 5. Dion. II, 10. 74. V, 19. 70. VI. 89. — (2) Fest. p. 344. — (3) Paul. p. 77. — (4) Fest. p. 230.

tion les clients et patrons oublieux de leurs devoirs réciproques [1]. L'inceste qui déshonorait le foyer domestique ou le foyer de Vesta, était peut-être le plus monstrueux des sacriléges. Enfin, les lois de sacrilége protégeaient également la propriété : celui qui déplaçait les bornes d'un champ devait sa tête au dieu Terme [2], et le fait de détruire nuitamment, dans un champ ensemencé, l'œuvre de Cérès, était regardé comme un crime plus grand que l'homicide [3]. L'Etat lui-même crut bon d'assurer la sanction du sacrilége aux lois dites *sacrées* sur lesquelles reposait l'union des deux ordres et la prospérité de la république. En dehors des crimes qui attaquaient directement la religion, il ne reste plus à noter que le crime de haute trahison (*perduellio*) et l'homicide volontaire ou parricide, celui de tous les forfaits pour lequel le droit religieux semblait montrer le plus d'indulgence. On ne peut s'empêcher de remarquer à quel point le droit moderne, dominé par des principes opposés, a interverti la gradation de la culpabilité, de l'homicide au sacrilége.

Après ce que nous venons de dire, il est superflu d'insister sur la part que prit la théologie à la confection du code criminel. L'intervention des Pontifes apparaît non moins clairement dans les lois d'exception par lesquelles l'Etat reconnaissait certains priviléges du Flamen Dialis et des Vestales. D'après le droit pontifical, si un individu condamné à la fustigation se jetait aux genoux du flamine de Jupiter, le supplice ne pouvait avoir lieu ce jour-là. Le prisonnier qui parvenait à se réfugier dans la maison du flamine devait être délivré de ses chaînes [4]. La rencontre d'une vestale pouvait sauver la tête d'un condamné à mort, si la vierge jurait que cette rencontre était purement fortuite ; mais aussi, une insulte légère à la personne d'une

(1) Dion. II, 10. Serv. *Æn.* VI, 609. — (2) Dion. I, 74. Paul. p. 368. — (3) Plin. XVIII, 3, 12. — (4) Gell. X, 15. Serv. *Æn.* II, 57. III, 607.

vestale, comme de passer sous sa litière, était punie de mort[1]. Ces règlements exceptionnels, attribués à Numa, sont des décisions pontificales insérées dans le recueil des coutumes, à mesure que se présentaient les cas prévus par ces décrets.

II. Supplice. — La consécration de la tête n'était pas, on l'a vu, une pénalité purement spirituelle, mais elle tendait à le devenir. Une pareille sentence, si elle n'était exécutée par l'autorité publique, ne pouvait être une sanction sérieuse que dans une société où la civilisation n'avait pas encore imposé de bornes au fanatisme religieux, au temps où Romulus tuait son frère pour le punir d'avoir violé la sainteté du pomœrium. Mais bientôt ces excès de zèle firent horreur; le droit sacré lui-même, hésitant entre la tradition et les protestations de l'humanité, les déconseilla sans les défendre, ou les défendit sans toutefois les condamner : *At homo sacer is est quem populus judicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidii non damnatur*[2]. Il fallut alors modifier l'ancien droit criminel et chercher à concilier les principes avec l'intérêt de la société. Autant qu'on peut saisir, à travers les applications particulières, les idées qui dirigèrent cette réforme, il semble que les théologiens se décidèrent à supprimer la consécration de la tête, en procédant par voie de substitution, pour les crimes qui intéressaient plus la conscience individuelle que la société, tels que les sacriléges en matière de culte privé; à la maintenir avec son caractère infamant pour les sacriléges publics, les atteintes portées aux principes religieux de la famille et de la propriété; enfin, à la transformer en une exécution capitale, accomplie par la force publique, pour les attentats contre la vie des citoyens et la sûreté de l'Etat. Ainsi, le divorce non motivé était une

(1) Plut. *Num.* 10. — (2) Fest. p. 318.

sorte de sacrilége qui entrainait théoriquement la consécration. Mais une loi attribuée à Romulus, sous laquelle on reconnait aisément un décret pontifical, permettait au mari qui aurait répudié sa femme sans raison valable de se substituer une victime sacrifiée aux dieux infernaux, pourvu qu'il consacrât la moitié de ses biens à Cérès et donnât l'autre moitié à la femme répudiée [1]. Celui qui violait les lois sacrées et commettait ainsi un sacrilége public, était consacré corps et biens, à l'ancienne manière, sans qu'il y eût pour personne obligation de le mettre à mort. La peine capitale ou la consécration de la tête réalisée reçut le nom de supplice (*supplicium*). Ce mot, que l'on trouve parfois employé dans le sens de prière [2] et de sacrifice propitiatoire [3], indique assez le caractère religieux de cette expiation.

Cependant la société romaine s'émancipait peu à peu de la tutelle de la religion; il était impossible qu'elle conservât toujours l'ancienne théorie criminaliste et ne s'attribuât pas à elle-même le droit de punir. Dès lors le supplice n'avait plus besoin d'être précédé de la consécration, et la sentence était rendue non plus au nom des dieux outragés, mais au nom de la cité mise dans le cas de légitime défense. Les Pontifes inventèrent alors la consécration après coup, ou plutôt l'expiation du meurtre juridique. La société condamnait et mettait à mort le coupable; puis, reconnaissant qu'il n'appartient qu'aux dieux de disposer d'une vie humaine, elle se purifiait à la façon de ceux qui avaient commis un homicide involontaire, par le sacrifice d'un bélier, animal considéré par le droit sacré comme l'équivalent d'une tête humaine [4] (p. 101) : *Sinnius Capito ait, cum civis necaretur, institutum fuisse ut Semoniae res sacra fieret vervece bidente,*

(1) Plut. *Romul.* 22. — (2) Fest. p. 309. — (3) Sall. *Catil.* 9. — (4) Serv. *Ecl.* IV, 43. *Georg.* III, 387.

ut eo sacrificio poena solutis civibus caput ipsum damnati patrimoniumque cui delibatum esset, id fieret sacrum deo, indeque fuisse solitum ut, quia tunc in forum supplicandi causa prodiret rex sacrorum, ut id vocaretur supplicium [1]. L'histoire témoigne, en effet, que le peuple romain s'est purifié après avoir versé le sang le plus coupable, par exemple, après l'exécution des conspirateurs royalistes de l'an 500 [2].

Cet expédient, imaginé pour conserver au supplice son caractère religieux, dissimule mal les envahissements de l'esprit séculier. La peine de mort tendait à devenir une sanction toute profane; mais sa suppression, accomplie de fait au lendemain de l'exécution de M. Manlius Capitolinus (383), relégua cette partie du droit criminel parmi les souvenirs du passé. La consécration religieuse, dépouillée de toute sanction matérielle, continua de figurer parmi les pénalités canoniques, à peu près comme de nos jours l'excommunication. Elle fut remplacée dans la pratique par une sorte d'excommunication purement civile : la société se contenta de déclarer aux condamnés, en leur interdisant l'eau et le feu, qu'elle les rejetait de son sein, sans les vouer à une divinité quelconque.

Ainsi fut rompu le lien qui rattachait le droit criminel à la théologie. La science religieuse, épuisée par sa fécondité, voyait se détacher d'elle les branches qu'elle avait produites et nourries de sa séve. Nous allons voir également, sur le terrain du droit civil, la société se débarrasser peu à peu des règles étroites auxquelles elle avait été pliée, dans son enfance, par la domination exclusive des idées religieuses.

(1) Fest. p. 309. restit. Scaliger. — (2) Dion. V, 57.

CHAPITRE II

LA RELIGION ET LE DROIT CIVIL.

L'organisation de la famille, résultat nécessaire des lois de la nature, est antérieure à toute réglementation artificielle. Aussi lui trouve-t-on, chez tous les peuples primitifs, les mêmes caractères essentiels. Ce n'est point une répartition équitable des droits et des devoirs entre les divers membres de la famille, qui tempère les supériorités naturelles par les obligations qu'elle y attache, relève les faibles par le droit à la protection, et, sans briser l'unité du gouvernement intérieur, accorde à chacun une part d'indépendance. Il a fallu, pour donner cette forme à la famille, l'intervention prolongée d'un pouvoir extérieur. La forme naturelle est d'une effrayante simplicité ; elle absorbe la famille dans son chef investi d'une autorité illimitée et irresponsable.

Si la famille était restée isolée, aucune influence du dehors n'aurait pu entamer cette unité compacte : mais elle entra forcément dans des associations dont les liens étaient empruntés à la fois à la nature et à la religion. Le culte des ancêtres, l'obligation héréditaire de remplir après eux certains devoirs perpétuels qu'ils avaient contractés à l'égard des dieux, retinrent dans une sorte de dépendance réciproque les familles issues d'une même souche, et en formèrent un groupe auquel les Romains donnaient le nom de *gens*. Le père de famille devint responsable devant la communauté pour sa part de coopération à la perpétuité du culte commun. Enfin, les *gentes*

se soudèrent les unes aux autres par certains points de contact pris dans leurs idées et leurs pratiques religieuses, et de ce rapprochement sortit une communauté plus vaste, appelée le peuple (*populus*) ou l'Etat. Cette dernière création de l'instinct social avait d'autant plus besoin d'être soutenue par la religion qu'elle était plus éloignée de la nature. Aussi, la religion était-elle à Rome la base sur laquelle reposait la stabilité de l'Etat. Mais la religion publique n'était qu'un choix fait parmi les cultes des *gentes*, lesquels étaient eux-mêmes empruntés à des dévotions particulières, nées au foyer des familles. C'était la floraison d'un arbre dont les racines multiples pénétraient intimement tout le corps social. De là, l'importance extrême que l'Etat attachait à la conservation des *sacra gentilicia* et *privata*, et par suite, le droit qu'il s'arrogea d'en surveiller la transmission héréditaire.

Cette transmission s'opérait ou par filiation naturelle, dont le mariage légitime est la condition préalable, par filiation artificielle, ou conjointement avec le droit de propriété. Par conséquent l'Etat, non pas par voie de délégation, mais directement sous la forme de curies, et au nom de l'Etat, les Pontifes, dépositaires de l'autorité religieuse, intervenaient dans les plus grands actes de la vie civile, la *confarréation*, l'*adrogation* et le *testament*.

I. Confarréation [1]. — Les Pontifes prenaient part à la cérémonie du mariage pour deux raisons; d'abord, parce qu'ils devaient en constater la validité, nécessaire à la transmission régulière des *sacra*; et parce que le mariage, en faisant sortir l'épouse de sa famille pour l'associer aux devoirs religieux de son mari (*communio sacrorum*) produisait dans la sphère des cultes privés une petite perturbation qui devait être approuvée par l'auto-

(1) Dion. II, 25. Plin. XVIII, 3, 10. Serv. *Georg.* I, 31. *Æn.* IV, 103. 374. Boeth. ad Cic. *Topic.* p. 299 Orell. Gaj. I, 112. Ulp. p. 9.

rité. L'État, qui ne pouvait songer à mettre en délibération un acte aussi simple, s'abstint d'y paraître en corps; sa place y était tenue par dix témoins, qui peut-être ne représentaient que les dix curies de la tribu du fiancé.

Outre l'âge nubile et le droit de *connubium*, la loi mettait à la validité du mariage certaines conditions qui avaient évidemment été déterminées par la science théologique. La nature, approuvée par la religion, défendait les mariages entre frères et sœurs, entre ascendants et descendants. Or, la constitution tyrannique de la famille romaine regardait comme les enfants du père de famille (*liberorum loco*) tous ceux qui se trouvaient réunis sous son autorité; donc, la prohibition s'étendait aux mariages entre oncle et nièce, tante et neveu et même entre cousins. En conséquence, les deux époux devaient appartenir à deux familles différentes. Mais chaque famille ayant son culte domestique, le passage de la femme dans la famille de son mari était, au point de vue théologique, une modification introduite à la fois dans deux associations religieuses. Cette modification ne pouvait avoir de conséquences fâcheuses tant que les époux appartenaient à la même *gens*, car les dieux vénérés dans l'intérieur de la *gens* étaient pour ainsi dire apparentés les uns aux autres et souffraient volontiers ce transfert d'adorateurs. Il n'en était plus de même si le déplacement se faisait d'une *gens* à l'autre, si la femme délaissait des dieux étrangers à ceux auxquels elle devrait désormais ses hommages. Pour éviter cette perturbation plus grave, les théologiens recommandèrent de resserrer perpétuellement par des alliances matrimoniales les liens qui rattachaient les familles à la *gens*, et s'ils ne défendirent pas complétement la *gentis enuptio*, la firent probablement dépendre d'une autorisation donnée par la *gens* elle-même[1].

(1) V. J. Marquardt. *Handb.* V. A. 138.

Lorsque la fiancée, qui demandait à contracter mariage en dehors de sa *gens*, était veuve, il y avait lieu d'examiner si son mari défunt lui avait permis par testament la *gentis enuptio* [1]. Le testament, qui supposait l'assentiment de la société entière, levait toute difficulté. Enfin, il pouvait arriver que la femme qui se mariait en secondes noces fût grosse de son premier mari, et il fallait empêcher que l'enfant, appartenant par droit naturel à la famille de son père, ne fût transporté subrepticement dans une famille nouvelle. La loi avait prévu le cas pour les femmes veuves et l'avait empêché de se produire en imposant des délais suffisants, mais elle l'avait cru invraisemblable pour les femmes répudiées. Peut-être, en effet, ne s'était-il jamais présenté jusqu'au jour où l'amour impatient d'Octave arracha à Tib. Néro Livie enceinte de son second fils Drusus (38). Octave, assez puissant pour ne pas craindre d'obstacles à ses désirs, voulut que le collége des Pontifes lui ôtât l'ombre d'un scrupule : « *consulti per ludibrium pontifices, an concepto necdum edito partu rite nuberet* [2]. » La théologie, mère du droit civil, était appelée à combler les lacunes de celui-ci. Les Pontifes, en courtisans délicats, non-seulement rendirent l'arrêt désiré, mais firent semblant de l'avoir trouvé dans la tradition. « Ils répondirent que si la conception était douteuse, il faudrait différer le mariage ; mais que, comme c'était un fait avéré, rien n'empêchait de le célébrer immédiatement. Peut-être, ajoute l'historien, avaient-ils trouvé cette solution dans la jurisprudence traditionnelle, mais ils ne l'y auraient pas trouvée que le décret n'en eût pas moins été rendu [3]. » Nous ne savons si Caligula P. M. les consulta lorsqu'il épousa Césonie pour avoir le plaisir d'être père en trente jours [4].

(1) Liv. XXXIX, 19. — (2) Tac. *Ann.* I, 10. — (3) Dio Cass. XLVIII, 44. Trad. V. Boissée. — (4) Dio. Cass. LIX, 23.

Enfin, lorsque nul empêchement ne s'opposait à la célébration du mariage, les futurs époux comparaissaient devant le P. M. et le Flamen Dialis assistés de quelques autres prêtres et des dix témoins. Là, l'union conjugale était scellée par une formule solennelle qui ne nous est pas parvenue ; on offrait un sacrifice dans lequel figurait le gâteau de *far*, offrande symbolique qui a donné au mariage religieux son nom (*confarreatio*) ; et, après le sacrifice, les époux s'asseyaient un instant sur deux siéges recouverts et réunis par la peau de la victime, image palpable des liens de la religion et de la chair qui les unissaient désormais.

Ces liens formés sous l'œil des Pontifes ne pouvaient être dénoués que par une cérémonie religieuse appelée *diffarreatio*, lugubre comme une malédiction, car la religion ne brisait que les unions souillées par le crime de l'épouse coupable soit d'adultère, soit d'empoisonnement, soit de supposition d'enfants, soit de possession de fausses clefs [1]. On trouve sous l'empire un *sacerdos confarreationum et diffarreationum* [2]. Il est possible qu'à une époque où les mariages par confarréation étaient plus que rares, les Pontifes aient délégué un prêtre subalterne à cette sinécure.

II. ADROGATION. — Le mariage légitime assurait ordinairement la perpétuité des coutumes religieuses au sein de la famille. Les Pontifes n'avaient point à intervenir pour surveiller la transmission de ces devoirs toutes les fois qu'elle se faisait par filiation naturelle. Tout au plus étaient-ils appelés à constater la filiation naturelle lorsqu'il s'agissait d'enfants posthumes [3]. Mais les unions stériles trompaient les espérances qu'on avait fondées sur elles, et menaçaient d'un oubli prochain les tradi-

(1) Plut. *Romul*. 22. Q. R. 50. Paul. s. v. Gloss. Isid. — (2) Orell. 2648. — (3) Dig. XXXVIII, 16, 3, 12.

tions qu'elles devaient perpétuer. Des familles, trahies par la nature, s'éteignaient ainsi et laissaient leurs dieux déshérités des hommages auxquels ils avaient droit. Pour éviter un pareil malheur, la théologie inventa la filiation artificielle, appelée *adrogatio* parce que, pour greffer sur un tronc stérile un rejeton étranger, il fallait demander l'assentiment (*rogare*) des curies [1]. L'adrogation se composait de deux actes distincts, également importants aux yeux de la religion. Avant d'entrer à titre de fils dans la famille de son père adoptif, l'adrogé devait être délivré des liens qui l'attachaient à sa famille naturelle, et des liens qui l'attachaient à sa *gens*, si l'adrogation l'en faisait sortir. Il les brisait par une abjuration solennelle appelée *detestatio sacrorum* et entrait ensuite dans sa nouvelle famille par l'adrogation proprement dite.

Cette atteinte portée aux lois naturelles et à la constitution religieuse de la société ne pouvait être sanctionnée par les curies sans l'approbation préalable des directeurs de la conscience publique. Les Pontifes faisaient donc, à chaque adrogation proposée, une sorte d'enquête [2]. Ils examinaient si l'adrogeant était d'âge à désespérer d'avoir des enfants; si le désir de perpétuer sa race n'était pas pour lui un prétexte sous lequel se cachaient des vues égoïstes et cupides; s'il n'était pas d'une condition inférieure qui entraînerait pour l'adrogé une sorte de déchéance; si l'adrogé était pubère (*vesticeps*); enfin ils devaient se demander si l'adrogation, en assurant la perpétuité d'un culte, ne causerait pas la ruine d'un autre.

Lorsque cet examen ne révélait aucun empêchement sérieux, le P. M. convoquait les curies en *comitia calata* et leur soumettait la question [3]. Au dernier siècle de la république, le P. M. Q. Mucius Scævola, pour mettre à

(1) Gell. V, 19. — (2) Cic. *Pro dom.* 12. 14. — (3) Gell. XV, 27.

couvert la responsabilité des Pontifes, fit confirmer les résultats de l'enquête par un serment que l'adrogeant prêtait devant le peuple [1]. L'adrogé renonçait alors publiquement aux cultes domestiques et autres dont il se séparait. La *detestatio sacrorum* devait évidemment avoir une portée différente suivant les cas, et la formule au moyen de laquelle elle s'accomplissait devait varier en conséquence. Si l'adrogé était fils de famille et sortait de sa *gens*, il reniait à la fois le culte domestique et celui de la *gens*; si son père adoptif appartenait à la même *gens*, une abjuration simple suffisait; enfin, s'il était père de famille et ne sortait point de sa *gens*, il semble qu'il n'y avait pas lieu à la *detestatio*, car son culte domestique passait avec ses biens dans sa nouvelle famille, en vertu des règlements qui attachaient les *sacra* à la propriété.

L'adrogé étant séparé de son ancienne famille, le P.M. proposait aux curies de l'introduire dans celle qu'il avait choisie. La rogation était conçue en ces termes : « *Velitis jubeatis uti [L. Valerius L. Titio] tam jure legeque filius siet, quam si ex eo patre matreque familias ejus natus esset utique ei vitae necisque in eum potestas siet, uti patri endo filio est. Haec ita uti dixi ita vos, Quirites, rogo*[2]. » Le vote des comices donnait force de loi à la rogation proposée.

III. TESTAMENT. — La mort du père de famille faisait entrer ses fils, naturels ou adoptifs, dans la pleine jouissance de tous les droits du citoyen. Chacun d'eux devenait le chef d'une famille nouvelle sur laquelle il régnait à son tour. Dans cette nouvelle condition, ils avaient droit à une complète indépendance, et c'eût été déroger aux lois de la nature que de les soumettre encore aux volontés posthumes de leur père, à une autorité anéantie en fait, mais qui, grâce à une fiction légale, se serait survécue à elle-même. Du reste, la coutume avait réglé

(1) Gell. V, 19. — (2) Gell. *Ibid.*

les questions de succession, de sorte que la volonté du défunt ne pouvait intervenir que pour déranger l'ordre établi. La nature et la coutume s'accordaient donc, à l'origine, à regarder la mort comme la destruction totale de la personnalité humaine. Mais l'intervention toute-puissante de la société dans les affaires des familles, intervention provoquée par sa sollicitude pour la perpétuité des *sacra privata*, modifia sur ce point le droit naturel.

Lorsque le père de famille mourait sans femme ni enfants, sa religion domestique périssait avec lui, si l'on ne trouvait pas pour la transmission des devoirs de conscience un autre mode que la filiation naturelle ou artificielle. Frappés de cet inconvénient, les Pontifes imaginèrent d'inféoder ces devoirs à la propriété, de manière que les héritiers du défunt, quels qu'ils fussent, ne pussent accepter sa succession sans accepter en même temps les obligations qui y étaient attachées : « *Sacra cum pecunia, pontificum auctoritate, nulla lege, conjuncta sunt* (1) ». Cette règle, si équitable qu'elle passa dans la pratique sans avoir besoin d'être transformée en loi, fit entrer les questions de succession dans la compétence des Pontifes.

Comme les biens d'un citoyen mort sans héritiers naturels risquaient ordinairement d'être partagés entre plusieurs agnats ou même entre les membres de sa *gens*, les Pontifes jugèrent avantageux pour la religion de ne point abandonner la succession au sort que lui préparaient les coutumes, mais d'admettre comme loi suprême en cette matière la volonté bien connue et attestée (*testamentum*) du défunt.

Il était, en effet, possible d'arriver de cette manière à un résultat analogue à celui de l'adrogation. Le tes-

(1) Cic. *Leg.* II, 21.

tateur pouvait léguer la totalité ou la plus grande partie de sa fortune à un légataire de son choix qui lui tiendrait, pour ainsi dire, lieu de fils. Ce moyen de perpétuer les cultes domestiques avait beaucoup plus de chances d'être employé que l'adrogation, car celle-ci imposait à l'adrogé une dépendance et des renonciations dont le légataire était affranchi.

Le testament, intéressant la société religieuse au même titre que la confarréation et l'adrogation, dut être également validé par la publicité et le concours des Pontifes. Les témoins de cet acte étaient les curies elles-mêmes, convoquées en *comitia calata* par le P. M.[1]. Le testateur comparaissait devant elles et manifestait ses volontés désormais revêtues d'une force légale par le vote ou par l'approbation tacite de l'assemblée. Le testament flattait trop l'instinct qui porte l'homme à disputer à la mort quelques parcelles de lui-même pour qu'on pût en restreindre l'usage. Tous les citoyens *sui juris*, pères de famille ou non, conquirent bientôt le droit de disposer de leur fortune, et les curies, pour éviter des convocations perpétuelles, consacrèrent à l'audition des testaments deux réunions annuelles.

Mais le rôle des Pontifes ne se bornait point à provoquer les testaments ou à en surveiller l'exécution. Le testament substituait une loi spéciale aux règles communes, mais ne résolvait pas les questions théologiques. Du reste, comme nous l'avons vu, la compétence pontificale s'étendait aussi loin que les intérêts de la religion, c'est-à-dire à toutes les successions, avec ou sans testament. Il appartenait donc aux Pontifes de formuler les principes généraux sur lesquels ils entendaient baser la transmission des *sacra*.

Ces principes, extraits d'un ensemble de décrets qui

(1) Gell. XV, 27.

formaient jurisprudence, sont ainsi résumés par Cicéron : Les *sacra* du défunt passent 1° à ses héritiers naturels, ou bien, 2° au légataire qui a hérité de la majeure partie de la fortune ; 3° aux copartageants, s'il y en a, de ce legs principal[1]. Cette antique jurisprudence paraissait trop vague et trop générale aux doctes Pontifes des derniers temps de la république. Elle n'avait point prévu le cas où la fortune serait partagée également entre des héritiers et des légataires, ou aliénée par usucapion, ou grevée de dettes, ou aux mains de débiteurs insolvables. Les Scævola, complétant les travaux de Ti. Coruncanius, établirent une classification nouvelle, moins simple mais plus précise que l'ancienne.

D'après leur théorie, sont obligés à l'entretien du culte domestique du défunt :

1° Les héritiers naturels, et concurremment :

2° Celui qui, par le fait de la mort ou du testament, prend dans la succession autant que tous les héritiers ;

3° A défaut d'héritiers, celui qui possède par usucapion la plus forte portion des biens du défunt, au jour du décès ;

4° S'il ne se trouve aucun acquéreur de cette espèce, celui des créanciers qui a le plus retiré de la succession ;

5° Enfin, le dernier qui doive hériter des sacrifices est le débiteur du défunt qui, n'ayant payé à personne, sera réputé avoir acquis par prescription la somme qu'il n'aura point payée[2].

Ces règles, si savamment calculées pour sauver en tout cas un culte menacé de l'oubli, étaient le résultat d'une longue pratique ; chacune d'elles a dû être maintes fois appliquée par décret à des cas particuliers avant de passer dans la théorie.

(1) Cic. *Leg.* II, 19. 20. (V. Savigny, *Vermischte Schriften*, I, p. 153-173.) — (2) Cic., *ibid.*, trad. J. V. Le Clerc.

Les Pontifes avaient même, pour intervenir dans les questions de succession, un autre motif que la conservation des *sacra*. Les intérêts des mânes du défunt leur étaient confiés, et parmi ces intérêts, nul n'était plus pressant que le droit aux funérailles. De peur que l'avarice des vivants ne fît tort aux morts ou que les fournisseurs des objets nécessaires à une inhumation régulière ne fussent arrêtés par la crainte de n'être pas payés, ils firent à ce sujet des règlements exceptionnels qui furent plus tard insérés dans les codes. Ainsi, ils permirent au mari de retenir sur la dot de sa femme ce qu'il aurait dépensé pour l'enterrer, et ils déclarèrent que les frais des funérailles formeraient en tout cas une créance privilégiée [1]. L'omission de quelque formalité déclarée essentielle par le rituel des sépultures, ou l'impossibilité accidentelle de rendre au défunt les derniers devoirs, grevait la succession d'un sacrifice expiatoire annuel (pp. 153. 179), qui faisait désormais partie des *sacra* et était adjugé comme eux par décret pontifical. Enfin, la fixation de la durée légale du deuil, quoique étrangère à la question qui nous occupe, témoigne encore de l'intervention des Pontifes dans les affaires de famille.

Nous ne mentionnerons ici que pour la forme les successions léguées par testament à certaines divinités investies par sénatus-consulte ou par constitution impériale du droit d'hériter [2]. Cet usage, mis à la mode par les dévotions malsaines qui hâtèrent la décadence du culte national, était inconnu à l'époque où le droit civil s'élaborait sous la main des Pontifes.

(1) Paul. *Sent.* I, 15, 21. — (2) Ulp. *Fragm.* Tit. XXII, § 6.



CHAPITRE III.

SÉCULARISATION DU DROIT ET DE LA THÉOLOGIE.

Ainsi, à l'origine, les actes les plus importants de la vie étaient soumis à l'appréciation des Pontifes : la société était un grand corps religieux mû par ses prêtres et retenu sous leur tutelle par les engagements de sa conscience. Mais les temps changèrent. A côté et en dehors du peuple romain, vivait et se multipliait de jour en jour une population mêlée dans laquelle se confondaient les débris des cités détruites par les Romains, les étrangers domiciliés, les bâtards, etc. Ces éléments disparates ne constituaient point une unité compacte assise sur la tradition religieuse, comme la société romaine; les citoyens de Rome les qualifiaient dédaigneusement de ramassis (*plebs*, de *pleo* cf. πλῆθος), tandis qu'ils réservaient pour eux-mêmes le titre de pères de famille (*patres*).

Cependant, le nombre croissant des plébéiens qui jouissaient des avantages matériels de leur incapacité civile, et l'épuisement du peuple patricien miné par deux causes puissantes de destruction, son isolement et la guerre, avaient produit un défaut d'équilibre qui menaçait d'une chute prochaine la domination de la minorité patricienne. Pour sortir de cette situation anormale, il fallait ou incorporer les plébéiens dans la société patricienne ou trouver une nouvelle forme d'association qui, en respectant les usages établis, rapprochât pourtant d'une manière durable les deux castes.

Tarquin l'Ancien essaya d'appliquer le premier système. Il voulut d'abord former avec les plébéiens trois tribus nouvelles organisées sur le modèle des trois tribus patriciennes, de manière à élargir les bases de la société sans en changer la forme. Les patriciens alarmés protestèrent au nom de la religion et refusèrent de sanctionner par leur vote la réforme proposée. La légende d'Attus Navius montre même que les prêtres appuyèrent la résistance par un miracle fait à propos. Tarquin modifia son plan et décida les patriciens à admettre dans leur communauté, par voie de cooptation, un égal nombre de plébéiens qui furent répartis dans les trois tribus et désignés par le titre de *Patres minorum gentium*. Cette réforme doubla les forces de l'Etat sans en modifier la constitution, car les nouveaux citoyens n'y étaient entrés que complétement assimilés aux anciens et par un procédé déjà familier aux *gentes* [1]. Il est même probable que les patriciens de nouvelle création avaient, comme les familles romaines, des cultes héréditaires qui leur constituèrent aussitôt un passé et leur permirent d'opposer, eux aussi, la tradition religieuse aux plébéiens restés en dehors de la cité.

L'incompatibilité des deux castes aux yeux de la religion était démontrée. Servius Tullius chercha un terrain neutre sur lequel patriciens et plébéiens pussent se rencontrer et fonder, à côté de l'Etat religieux, une association politique dont les plébéiens ne fussent pas exclus [2]. Sans prétendre autre chose que de faire contribuer à la défense du territoire tous ceux qui l'habitaient, il fit entrer les patriciens et les plébéiens dans une vaste organisation militaire basée sur un nouveau principe, le *cens* ou chiffre des fortunes, qui permettait de répartir, en raison de la valeur des biens, les charges de la guerre.

(1) L. Lange, *Roem. Alt.* I. p. 381 sqq. — (2) V. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 341 sqq.

Les patriciens, sûrs de conserver leurs priviléges et de ne sacrifier aucune de leurs traditions, ne se refusèrent pas à partager avec les plébéiens, jusque-là exempts du service militaire et du tribut de guerre, les fatigues, les périls et les obligations onéreuses attachées à l'honneur de porter les armes. Ils ne comprenaient pas que le centre de l'Etat allait être déplacé, que la plèbe allait acquérir des droits en rendant des services, et que, confondue avec les patriciens sur les champs de bataille, elle ne pouvait en rester toujours séparée dans la cité.

La religion, qui avait mis à la fusion des castes des obstacles invincibles, perdit, par le seul fait de leur rapprochement, sa domination exclusive sur la société. Sans doute, elle parvint à maintenir sa théorie de l'autorité qu'elle faisait reposer, comme par le passé, sur le vote des curies confirmé par les auspices, et qu'elle déclara incommunicable en dehors de la communauté patricienne; mais le titre de citoyens porté par les plébéiens attestait que les traditions religieuses n'étaient pas le seul lien des sociétés, et que l'on pouvait fonder l'idée de patrie sur la communauté des intérêts matériels.

I. La substitution de l'Etat civil à l'Etat religieux, du nouveau mécanisme social à l'ancien, n'était plus qu'une question de temps. Il fallut, pour l'opérer, environ deux siècles. Mais l'admission des plébéiens dans la cité enleva bien plus rapidement au droit son caractère théologique, ou pour parler plus exactement, créa un droit indépendant de la théologie. A ces hommes qu'ils ne voulaient point admettre parmi les sectateurs du culte national, qu'ils écartaient comme profanes des autels publics et domestiques, les Pontifes durent permettre de se marier, d'adopter et de tester sans cérémonie religieuse; et, d'un autre côté, le pacte conclu entre les deux ordres obligeait la société à reconnaître la validité de ces actes. A côté de la *confarreatio*, il y eut la *coemptio*

et bientôt le mariage naturel, formé par l'*usus* ; à côté de l'*adrogatio*, l'*adoptio* : l'on vit des testaments soumis à l'approbation, non plus des curies, mais du peuple en armes (*testamentum in procinctu*), et, plus tard, des testaments tout à fait privés (*testamentum per aes et libram*).

L'exemple fut contagieux. Les patriciens, témoins des libres allures de ces usages plébéiens, secouèrent le joug de leurs prêtres et apprirent à vivre sans eux de la vie civile. Cédant à la pression générale, et comprenant que la religion pourrait se compromettre par trop d'obstination, les Pontifes reconnurent à la coemption et à l'adoption le pouvoir d'opérer la *communio sacrorum.* Quant aux testaments, l'association des *sacra* et de la propriété assurait suffisamment la perpétuité des traditions domestiques pour que la forme de ces actes devînt indifférente. La société patricienne, émancipée d'une tutelle qu'elle avait si longtemps subie, usa largement de sa liberté, surtout lorsque la proclamation de l'égalité politique (367) eut renversé la théorie théologique de l'autorité et rendu toute hypocrisie inutile. Le nombre des mariages par confarréation devint de plus en plus restreint parce que le lien religieux était plus difficile à rompre et imposait à la femme une servitude plus complète. Il suffira de dire que les Pontifes eux-mêmes s'en affranchirent, ce qui, du reste, était logique après la loi Ogulnia (300), et n'en maintinrent l'obligation que pour le Flamen Dialis, qui devait rester le type d'un Romain de l'époque de Numa. Même cette union modèle, étroite et indissoluble, qui unissait le flamine de Jupiter à la compagne de sa vie et de son sacerdoce, se relâcha sous Tibère (23); et il ne tint pas à Domitien qu'elle ne perdit pour toujours sa majestueuse indissolubilité [1]. L'éloignement universel pour le mariage religieux obligea les Pontifes

(1) Tac. *Ann.* IV, 16. Plut. *Q. R.* 50.

à suspendre la règle traditionnelle qui excluait du service des autels et des antiques sacerdoces patriciens quiconque n'était pas issu d'un mariage par confarréation. Ils firent une réserve pour les grands flaminats et la dignité de *Rex sacrorum* [1], et encore en fut-on réduit, au temps de Tibère, à regretter cette exception, car les deux conditions d'éligibilité requises dans le flamine, la qualité de patricien et la confarréation des parents, restreignaient tellement le nombre des candidats, que le sacerdoce de Jupiter, d'ailleurs peu envié, faillit rester vacant après la mort de Servius Maluginensis (23 ap. J.-C.) comme il l'avait été pendant 72 ou 75 ans à la fin de la république [2].

L'adoption, qui avait l'avantage d'être applicable aux deux sexes et aux deux ordres, et de ne point nécessiter l'intervention des comices, remplaça généralement l'adrogation, et l'eût fait complétement oublier, si l'adoption civile n'eût été, par sa nature même, inapplicable aux citoyens *sui juris*.

Enfin, l'adrogation elle-même perdit son caractère originel lorsque des patriciens ambitieux du tribunat inventèrent la *transitio ad plebem* et se firent adroger par des plébéiens.

Quant aux testaments, non-seulement ils échappèrent à la surveillance immédiate des Pontifes, mais les ressources de la casuistique la plus subtile furent employées à éluder le grand principe de la transmission des *sacra privata* par la transmission de la propriété. L'expression « *sine sacris hereditas* [3] » devint synonyme de bonheur sans mélange. Testateurs et héritiers, conseillés par les jurisconsultes, s'entendaient pour affranchir la propriété d'obligations gênantes et coûteuses, sans que la théologie

(1) Gaj. *Comm.* I, 112. — (2) Tac. *Ann.* III, 58. Dio Cass. LIV, 36. Suet. *Oct.* 31. — (3) Fest. p. 290.

pût appuyer ses réclamations sur la lettre de ses règlements. Les légataires qui se trouvaient dans le cas prévu par la seconde règle secouèrent facilement le joug, avec la connivence des héritiers. Le légataire abandonnait son legs à l'héritier qui, d'après une stipulation convenue entre eux, lui en remboursait la valeur; ou bien, depuis que la loi Voconia (169) eut défendu les legs supérieurs à la part des héritiers, il suffit, pour exonérer le légataire, que le testateur, ou le légataire lui-même, diminuât le legs maximum d'une somme insignifiante, par exemple de 100 *nummi* [1]. Les héritiers eux-mêmes trouvèrent moyen d'arriver au bonheur parfait en se substituant, par des ventes ou des cessions simulées, des vieillards célibataires ou sans enfants qui se chargeaient, moyennant récompense, des *sacra* et les emportaient avec eux dans la tombe. [2] Les héritières arrivaient au même résultat par des mariages simulés. « Une riche héritière voulait se débarrasser des *sacra* qu'elle avait hérités avec la fortune paternelle. Elle contractait, pour la forme, avec un vieillard, un mariage par coemption. Il en résultait que toute sa fortune, et avec elle les *sacra*, passaient, comme à titre d'héritage, à son mari. Celui-ci, aussitôt après, se séparait d'elle (par *remancipatio*) et lui rendait son avoir en détail, ce qui naturellement ne déplaçait plus les *sacra* [3] ». D'autres, sous prétexte de mieux assurer la perpétuité des *sacra*, en chargeaient des esclaves qu'ils affranchissaient dans ce but (*manumissio sacrorum causa*). On vit même, l'an 310, la famille des Potitii se décharger sur des esclaves publics du soin d'entretenir un culte héréditaire élevé à la hauteur d'un culte public [4], et cela avec l'approbation du censeur Appius Claudius Cœcus, qui se fit un malin plaisir d'empiéter sur la com-

(1) Cic. *Leg.* II, 20. — (2) Cic. *Pro Muren.* 12. — (3) Savigny, *Verm. Schrift.* I, p. 180 sqq. — (4) Liv. IX, 29. Val.-Max. I, 1. 17.

pétence des Pontifes et de braver leurs protestations.

Cette conspiration universelle de la société contre des usages qui entravaient la liberté individuelle donna à la jurisprudence civile une prépondérance marquée sur la théologie. L'une perfectible et incessamment perfectionnée, représentait le progrès ; l'autre, produit d'une époque passée sans retour, et condamnée à l'immobilité, représentait le point de départ d'où l'on s'éloignait de plus en plus. Enfin, l'esprit séculier envahit le collége des Pontifes lui-même. Tandis qu'à l'origine les jurisconsultes se formaient dans son sein, et portaient dans l'étude du droit des préoccupations théologiques, on vit bientôt le courant changer de direction et le collége attirer dans son sein des jurisconsultes qui ne considéraient l'étude du droit pontifical que comme le complément de leurs études de jurisprudence. Les plus doctes Pontifes, Ti. Coruncanius, Scipion Nasica, les deux Scævola n'avaient plus rien à apprendre quand ils y entrèrent. Ces jurisconsultes de profession, devenus théologiens par devoir, furent condamnés, par ce double rôle, à de fréquentes inconséquences. Cicéron regrette de trouver dans les ouvrages des Scævola l'antagonisme de deux sciences qu'ils se souciaient plus d'étendre que de concilier, et, en citant les expédients inventés par eux pour supprimer les *sacra*, il leur reproche avec raison de détruire le droit pontifical par le droit civil [1]. Ainsi, la révolution sociale, produite par le rapprochement et la fusion progressive des deux ordres, et accomplie malgré la religion, avait fini par triompher de la théologie jusque dans le sanctuaire de la tradition. L'Etat, tout en conservant dans son mécanisme administratif quelques vieilles formalités léguées par la communauté patricienne qui l'avait dominé pendant des siècles au nom du droit divin, avait complétement changé

(1) Cic. *Leg.* II, 21.

de caractère. Ce n'était plus une corporation religieuse dont la prospérité dépendait de la dévotion de chacun de ses membres, mais une association politique qui bornait sa responsabilité à l'entretien du culte public, et eût regardé comme un anachronisme la sollicitude inquiète des Pontifes pour les *sacra privata*.

En conséquence, la famille, arrachée à l'état de nature par la religion, passa sous la tutelle plus discrète de la loi civile et fut libre d'accepter ou de repousser l'intervention pontificale dans ses affaires domestiques.

II. Nous devons maintenant retourner en arrière pour étudier l'influence exercée par les Pontifes sur le pouvoir judiciaire et sur les formes de la procédure civile.

Sous le régime monarchique, le roi, investi d'une autorité absolue, possédait une pleine et entière juridiction sur son peuple. Il eût été superflu de se demander s'il l'exerçait à titre de chef spirituel ou de chef temporel de l'Etat, si elle était inhérente à son sacerdoce ou à son *imperium*. Mais lorsque la révolution de 509 provoqua la séparation des deux pouvoirs, cette question dut se poser d'elle-même. Les Pontifes, gardiens de toutes les traditions et coutumes nationales, et conseillers des rois, rêvèrent peut-être le rôle de juges dans la nouvelle république. Quoi qu'il en soit, cette prétention eût été trop contraire à l'idée que les Romains se faisaient de l'autorité, trop combattue par les plébéiens qui sentaient le besoin de substituer aux traditions des innovations plus équitables, trop inconciliable avec la cooptation, qui rendait le collége complétement indépendant du suffrage universel, pour être acceptée par le peuple romain. Le pouvoir judiciaire resta indissolublement uni à l'*imperium* ou pouvoir exécutif, et les Pontifes se bornèrent, comme par le passé, à éclairer la conscience des juges. Leurs conseils étaient d'autant plus nécessaires que les magistrats, élus pour un an et distraits par des guerres perpétuelles, n'avaient

pas le loisir d'étudier les questions de jurisprudence. Ce rôle pouvait suffire à l'ambition des Pontifes : ils étaient, pour ainsi dire, la loi vivante et faisaient parler à leur gré les rares documents cachés dans leurs archives — *κομιδῇ δ' ὀλίγα τινὰ ἐν ἱεραῖς ἦν βίβλοις ἀποκείμενα, ἃ νόμων εἶχε δύναμιν, ὧν οἱ πατρίκιοι τὴν γνῶσιν εἶχον μόνοι* [1].

Les réclamations opiniâtres des plébéiens firent cesser cet état de choses. Les XII Tables fixèrent à jamais les principes du droit. Mais les Pontifes parvinrent à sauver d'importants débris de leur omnipotence judiciaire et à rendre leur assistance nécessaire. Sous prétexte de mieux respecter la loi, ils exigèrent que plaideurs et magistrats en parlassent rigoureusement le langage. A cet effet, ils déterminèrent avec soin les formes à observer dans la procédure, et les paroles dont il fallait se servir pour réclamer l'application de la loi (*lege agere*). Les Romains, habitués de longue date à attribuer aux formules une efficacité intrinsèque, acceptèrent celles-ci avec le même respect ; et l'observation exacte de ces *legis actiones* devint indispensable à ce point que la meilleure cause pouvait être perdue par le moindre vice de forme : « *Legis actiones appellabantur... ideo, quia ipsarum legum verbis accommodata erant et ideo immutabiles proinde atque leges observabantur ; unde cum qui de vitibus succisis ita egisset, ut in actione vites nominaret, responsum est eum rem perdidisse, quia debuisset arbores nominare, eo quod lex XII Tabularum, ex qua de vitibus succisis actio competeret, generaliter de arboribus succisis loqueretur* [2]. » Ainsi plaideurs et magistrats étaient forcés de demander aux Pontifes ces formules à la lettre desquelles il ne fallait ni ajouter ni retrancher, et sans lesquelles le sens commun était condamné au silence. Le collége, attentif à ne pas se dessaisir de l'instrument de sa domination, répondait à leur invitation en envoyant un

(1) Dion. X, 1. — (2) Gaj. IV, 11.

de ses membres siéger à côté des juges pour diriger les débats : « *Omnium (legum)... et interpretandi scientia et actiones apud collegium pontificum erant, ex quibus constituebatur quis quoque anno praeesset privatis ; et fere populus annis prope centum* (450-366) *hac consuetudine usus est*[1]. »

Comme on le voit, l'incapacité des consuls en matière de jurisprudence était la véritable cause qui les maintenait sous la tutelle des Pontifes. L'institution de la préture (367) porta un coup fatal aux prétentions du collége. Il se forma une école de jurisconsultes civils, et l'espoir d'arriver, par la science, à une dignité qui ne le cédait qu'au consulat, encouragea l'étude du droit. Les Pontifes, n'espérant plus conserver le monopole de la jurisprudence, se flattaient du moins de ne le partager qu'avec un petit nombre d'initiés, patriciens et conservateurs comme eux. L'envahissement de la préture par les plébéiens (337) les fit trembler : le flot montait. Cependant, comme les préteurs, se succédant d'année en année, ne pouvaient conserver et transmettre les formes techniques dont nous avons parlé, le collége restait encore en possession des *legis actiones* et surtout des secrets de son calendrier qui ouvrait ou fermait aux préteurs l'accès de leur tribunal.

Tout à coup, une indiscrétion calculée tira des archives pontificales et afficha au Forum le formulaire des actions de la loi et la liste des jours fastes et néfastes (312) — *civile jus repositum in penetralibus pontificum evulgavit, fastosque circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posset sciretur*[2]. L'auteur de la publication était un scribe de basse extraction, Cn. Flavius ; mais on savait que le scribe était l'instrument du fier Appius Claudius Cœcus qui trouvait digne de lui d'humilier l'aristocratie. Les Pontifes durent

(1) Pompon. Dig. I, 2, 2, 6. — (2) Liv. IX, 46. [V. L. Lange, *Roem. Alterth.* I, p. 304. 315. 318. II, p. 82.]

se résigner. Le peuple, affranchi de leur tyrannie, témoigna sa reconnaissance à Cn. Flavius en lui conférant l'édilité curule (304) et le protégea contre la malveillance de l'aristocratie. Le P. M. Cornelius Barbatus, qui voulut refuser son ministère à l'édile pour la dédicace du temple de la Concorde, eut la mortification d'être forcé par le peuple à dicter la formule. De son côté, Cn. Flavius acheva son œuvre en publiant un traité de droit (*Jus Flavianum*) dont le grammairien M. Valerius Probus nous a conservé quelques débris.

Un siècle après Cn. Flavius, Sex. Ælius Pætus Catus (cos. 198) publiait ses *Tripartita* (ou *Jus Ælianum*) qui contenaient : 1° le texte des XII Tables; 2° l'interprétation des Prudents; 3° les *legis actiones*. Plus tard, Ælius Stilo, L. Acilius, Antistius Labeo, Serv. Sulpicius Rufus, Valerius Messala, etc., commentèrent la législation considérablement accrue par les édits des préteurs. Mais déjà la procédure s'était affranchie des formes pontificales qui, pour n'être plus un secret, n'en étaient pas moins une entrave. Avant peut-être que ne parût le *Jus Ælianum*, la loi *Æbutia*, qui semble appartenir à l'époque de la seconde guerre punique [1], avait restreint à un très-petit nombre de causes l'emploi des *legis actiones* désormais remplacées par les *formulae* affichées sur l'album du préteur. « *Omnis illa XII Tabularum antiquitas, nisi in legis actionibus centumviralium causarum, lege Æbutia lata, consopita (est)* [2]. *Sed istae omnes legis actiones paulatim in odium venerunt : namque ex nimia subtilitate veterum qui tunc jura condiderunt, eo res perducta est, ut vel qui minimum errasset, litem perderet. Itaque, per legem Æbutiam et duas Julias sublatae sunt istae legis actiones effectumque est ut per concepta verba, i. e. per formulas litigaremus. Tantum ex duabus causis permissum est lege agere, damni infecti, et si centum-*

(1) L. Lange, *Roem. Alterth.* II, p. 279. 616. — (2) Gell. XVI, 10.

virale judicium fit[1]. » Les Romains étaient enfin parvenus à obtenir d'être jugés, comme les *peregrini*, d'après une méthode rationnelle. La formule, en effet, ne dictait point de paroles sacramentelles, mais définissait le fait (*demonstratio*), les prétentions du demandeur (*intentio*) et la sentence, soit dans une affaire de partage (*adjudicatio*), soit en matière de délit (*condemnatio*).

Avec les *legis actiones* disparut le dernier obstacle qui entravait encore le développement du droit civil sous la direction exclusive de la raison et du sentiment de la justice que les Romains possédaient à un si haut degré. Peut-être, en définitive, l'influence exercée par les Pontifes sur la jurisprudence à ses débuts n'était-elle pas trop à déplorer. Elle avait longtemps fait prévaloir la forme sur le fond, mais ce rigorisme étroit fut pour les esprits une forte discipline qui les obligea à attacher aux mots un sens précis et leur inspira ce respect de la lettre sans lequel il n'y a point de légalité.

III. Le mouvement qui entraîna en dehors de la compétence pontificale les questions de droit porta également à la connaissance du public les questions à la fois civiles et religieuses qui formaient le point de contact entre la jurisprudence et la théologie.

Ainsi la théorie de la transmission des *sacra*, les exceptions faites aux lois de la propriété dans le but d'assurer la conservation des sépultures et en général des lieux sacrés, par conséquent le droit des mânes et les rites de la consécration, les obligations imposées soit à l'autorité publique soit aux particuliers par des vœux ou par l'observation des féries, étaient des questions familières aux jurisconsultes et parfaitement élucidées d'ailleurs par une foule de consultations et d'arrêts pontificaux : *apertissima sunt istis de rebus et responsa et scripta multa*[2]. Peu à peu, lorsque

(1) Gaj. IV, 30. — (2) Cic. *Leg.* II, 18. Cf. *Pro dom.* 12. 46. 54.

l'esprit du siècle envahit le collége des Pontifes, les arcanes de la théologie pure devinrent également accessibles à la curiosité des érudits. C'est alors qu'on put mesurer le progrès accompli par la société en trois siècles. Tandis qu'en 386, les Pontifes, paralysant les louables efforts faits par les magistrats pour instruire le peuple de ses droits et de ses devoirs, refusaient de livrer leurs secrets au public et d'éclairer les consciences inquiètes [1], au temps des Scævola et de Cicéron, la science pontificale, exposée au grand jour, restait volontairement ignorée. Personne, dit Crassus dans le *De Oratore*, n'étudie le droit pontifical [2].

Cependant quelques esprits curieux se glissèrent, par cette porte que l'indifférence avait ouverte, jusque dans le sanctuaire des archives pontificales, s'y installèrent et se mirent à déchiffrer, à analyser cette masse de documents oubliés. Déjà, un siècle avant Varron, Serv. Fabius Pictor (prét. 145) en avait extrait un traité de droit pontifical [3]. Xantra, un des plus anciens grammairiens, y puisa les matériaux de son livre d'*Antiquités* [4]. L. Cincius ou Cingius, probablement l'intendant d'Atticus, en profita pour ses études grammaticales et laissa un traité spécial sur le calendrier religieux (*De Fastis*) [5]. L'illustre Varron employa ses studieux loisirs, respectés par les orages politiques, à rechercher les origines de toutes les institutions romaines, et composa, avec les débris épars de la tradition, cet immense tableau des *Antiquités divines et humaines*, dans lequel la théologie et l'histoire, rapprochées par une érudition immense, se pénétraient et s'éclairaient réciproquement.

L'exemple de Varron, et surtout l'établissement du régime monarchique qui ne tolérait que les ambitions littéraires, suscitèrent des légions d'archéologues et de

(1) Liv. VI, 1. — (2) Cic. *De Orat.* III, 33. — (3) Macr. III, 2, 11. — (4) Inlpp. Mai, *Æn.* II, 171. — (5) Macr. I, 12, 12.

grammairiens qui se ruèrent à l'envi sur le terrain déblayé par le plus docte des Romains. Verrius Flaccus, précepteur des petits-fils d'Auguste, compila une sorte de dictionnaire encyclopédique (*De significatione verborum*) qui s'est survécu à lui-même, mutilé par deux abréviations successives, et répandit dans différents ouvrages les trésors de son érudition ; Cornificius Longus dans ses *Etyma* et son traité *De coenis deorum* ; Cornelius Balbus dans ses *Exegetica* ; Antonius Gnipho dans ses dissertations sur la signification des mots de la langue sacrée, Cloatius, Rutilius Geminus, Sinnius Capito, Ateius le philologue et d'autres grammairiens soulevèrent, en poursuivant des étymologies ou en justifiant des définitions, une foule de questions théologiques [1].

Les jurisconsultes se piquèrent d'émulation : C. Trebatius Testa écrivit un traité sur les obligations de conscience (*De religionibus*) [2]; son disciple Antistius Labeo, chef de l'école Proculienne au sein de laquelle les idées républicaines trouvèrent leur dernier asile, rédigea des *Commentarii de jure pontificio*, dont Macrobe cite le LXVIIIe livre [3]; son rival Ateius Capito, chef de l'école Sabinienne, publia une immense compilation en CCLIX livres (*De jure humano atque divino*) [4]. La partie théologique de cet ouvrage est souvent citée sous le titre de *De jure pontificio* ; le VIIe livre était intitulé *De jure sacrificiorum*. Veranius, dans ses *Pontificales quaestiones*, parcourut tout le domaine de la compétence pontificale [5].

D'autres étudiaient des questions spéciales. Déjà du temps de Sylla, Cornelius Epicadus, affranchi du dictateur, avait écrit une étude sur les *Argei* ; après lui, le philosophe mystique P. Nigidius Figulus, produisit, entre autres ouvrages, des traités *De diis*, en plus de XIX li-

(1) V. ap. R. Merkel, *Proleg.* XCIV-XCIX. — (2) Macr. III, 7, 8, etc. Serv. *Æn.* XI, 316. — (3) Macr. III, 10, 4. — (4) Gell. XIV, 7. — (5) Macr. III, 5, 6, etc.

vres, et *De extis*; Granius Flaccus dédia à J. César un traité *De Indigitamentis*; Hyginus, bibliothécaire sous Auguste, traita des *Propriétés des dieux*; un livre de cet ouvrage était spécialement consacré aux dieux pénates. Son affranchi, Julius Modestus, est connu par son traité *De feriis*; Masurius Sabinus, élève d'Ateius Capito, laissa des *Fasti* très-estimés; Hyllus, Gavius Bassus écrivirent sur les dieux (*De diis*).

En même temps L. Julius Cæsar (cos. 64) et après lui, l'illustre augure M. Messala Corvinus livraient au public les secrets de la science augurale; la méthode divinatoire des haruspices était dévoilée par le livre de Tarquitius Priscus, transcrit de l'*Ostentarium Tuscum*.

Enfin on trouve encore cités des ouvrages dont les auteurs sont à peu près inconnus, une dissertation *De dea Murcia* d'un certain Pomponius, un traité *De sacerdotibus* par Lepidus, *De feriis* par Titus (Cincius), *De ritu sacrorum* par Tertius, des commentaires de Sabidius dans lesquels étaient traitées des questions religieuses et un recueil de curiosités (*Rerum reconditarum libri*) compilé par Sammonicus Serenus qui vivait sous les empereurs syriens, recueil d'où Macrobe a extrait la formule de l'évocation (p. 163).

Toutes ces publications mirent le public à même d'examiner et de juger, dans toute la liberté d'un scepticisme devenu général, le mécanisme religieux qui avait si longtemps étreint les consciences. Cependant, la théologie ne parvint ainsi au grand jour que défigurée. A l'époque où elle tomba entre les mains des érudits, les Romains étaient devenus comme étrangers dans leur propre pays. Subjugués par l'ascendant de la civilisation hellénique, séduits par les théories évhéméristes et les solutions faciles qu'elles fournissaient à toutes les énigmes, ils méconnurent complétement le caractère propre de leur religion et le sens de ses rites. On eût dit qu'ils

avaient pris à tâche de la dépouiller de toute originalité. Ils parvinrent à force d'hypothèses gratuites, de légendes fabriquées ou travesties, d'étymologies insoutenables, à la faire passer pour une émanation de la religion grecque, modifiée par l'esprit timide et scrupuleux du pythagorisme, et s'applaudirent sans doute d'avoir ainsi rattaché leur patrie, par des liens intellectuels, à ce monde hellénique en dehors duquel il n'y avait que des *barbares*.

Ainsi, une description exacte du cérémonial extérieur, gâtée par des commentaires mythologiques, historiques, philosophiques qui jetèrent une ombre épaisse ou un faux éclat sur la simplicité des institutions primitives, le tout cruellement mutilé par le temps, voilà le bagage théologique que l'érudition gréco-romaine, habituée à suppléer aux recherches patientes par la fécondité de l'imagination, a légué à la critique moderne.

TROISIÈME PARTIE.

CHRONOLOGIE ET HISTOIRE.

CHAPITRE PREMIER.

FASTES.

Le souci de la clarté nous a obligé, en traitant la question des féries (p. 113, sqq.), à réserver pour un moment plus opportun l'étude du calendrier, ou liste des jours fastes et néfastes (*Fasti*), qui en est le corollaire indispensable.

Le calendrier romain n'avait pas pour but d'apprendre aux citoyens la succession des saisons et l'époque de leur retour annuel, mais de leur tracer les devoirs religieux qui leur incombaient à certains jours. C'était le tableau des fêtes ordinaires et extraordinaires, fixes ou mobiles, qui imposaient à l'Etat et aux particuliers le chômage exigé par la théologie pontificale. Le calendrier, ainsi conçu, ne pouvait être réglé que par le collége des Pontifes et échappait par sa nature à tout autre contrôle. Les besoins de l'agriculture étaient satisfaits par un calendrier naturel fondé sur les observations populaires ; la succession des magistrats formait une sorte de calendrier politique que la société civile remaniait à son gré ; mais tous les citoyens devaient attendre en silence les révélations que les Pontifes leur dispensaient avec mesure, sans chercher à en pénétrer le secret et sans autre pensée que celle d'y conformer leurs actions.

Le jour de la nouvelle lune, les Pontifes, au nom du roi, convoquaient (*kalare*-καλεῖν) le peuple sur le Capitole à la *curia Calabra* et, par l'organe d'un secrétaire, lui faisaient savoir si le premier quartier officiel, qui devait précéder de huit jours la pleine lune (*Nonae*), tombait 5 ou 7 jours après cette première convocation désignée sous le nom de *Kalendae*[1]. Ils employaient à cet effet une formule consacrée : « *Dies te quinque calo, Juno covella-Septem dies te calo, Juno covella* [2], » ou, d'après une correction récemment proposée, « *Dies quinque calo; Juno, te compello* [3], » et, pour être mieux compris de la foule, ils répétaient le mot *calo* autant de fois que la formule indiquait de jours. Cette unique communication remplissait la séance des Kalendes, et l'assemblée était ajournée aux Nones, pour entendre la lecture, faite par le *Rex*, de la liste des féries du mois courant [4]. En conséquence, aucun jour férié, si l'on en excepte les *Poplifugia* (5 juill.) ne tombait entre les Kalendes et les Nones. Comme on savait d'ailleurs que les Ides étaient séparées des Nones par un intervalle de huit jours, et que pour tous les mois, à l'exception de février, on comptait, des Ides à la fin du mois, deux *nundina* de huit jours, la seule indication du jour des Nones suffisait pour donner la division et la durée du mois.

Les Pontifes étaient donc, par surcroît, les régulateurs souverains du calendrier astronomique. Cette fonction, dans une société qui leur obéissait aveuglément, mettait entre leurs mains un pouvoir considérable qui se confondait avec leur autorité religieuse et en partagea longtemps l'inviolabilité. Il convient, avant de revenir à la liste des jours fériés, de voir l'usage qu'ils firent de ce pouvoir, les fautes par lesquelles ils le perdirent, et

(1) Macr. I, 15, 9. Plut. *Q. R.* 24. Io. Lyd. *Mens.* III, 7. Kal. Præn. 1 Jan. — (2) Varr. VI, 27. — (3) H. Düntzer, *Der Ausruf an den Kalenden* (Philol. XVII, p. 361-363.) — (4) Macr. I, 15, 12. Varr. VI, 13. Serv. *Æn.* VIII, 654.

d'expliquer, en esquissant à grands traits le système adopté par les Romains pour la mesure de l'année, les bizarreries que trahit déjà l'impossibilité de faire coïncider les Kalendes, Nones et Ides, données comme phases lunaires, avec les mouvements réels de l'astre.

I

CALENDRIER ASTRONOMIQUE [1].

Les Romains des premiers siècles paraissent avoir eu sur la mesure du temps des idées et des traditions différentes de celles de la Grèce, et cependant, sous la pression irrésistible d'une civilisation supérieure, avoir accepté, en les dénaturant, les principes de l'astronomie hellénique. Ainsi, l'année romaine primitive aurait été une année solaire dans laquelle s'introduisit postérieurement la division en mois lunaires qui formait la base du calendrier grec. Mais, tandis que les mois grecs étaient alternativement de 29 et de 30 jours, les mois romains furent fixés aux chiffres inexplicables de 29 et 31 jours, moins peut-être par l'effet de l'ignorance que sous l'influence de la croyance pythagoricienne à l'excellence des nombres impairs, superstition dont on ne trouve point de trace dans les divisions décimales et duodécimales familières aux Romains, et qui, si on la fait dériver du pythagorisme, a dû être importée à Rome vers l'époque de Servius Tullius.

Le calendrier primitif, basé sur un cycle de 1475 jours divisé en quatre années alternativement de 12 et de 13 mois (355 + 382 + 355 + 383) ne tarda pas à se trouver en désaccord complet avec l'année naturelle ; car

(1) Th. Mommsen, *Die römische Chronologie bis auf Caesar*. 1859. *Roem. Gesch.* 4e éd. I, p. 210 sqq.

l'ignorance pontificale ne savait comment corriger la différence de plus de trois jours qui existait entre l'année tropique et l'année moyenne du cycle officiel. La religion en souffrait plus que le commerce qui avait adopté pour les transactions une année invariable de dix mois, et que l'agriculture pour laquelle l'observation limitait les erreurs de la routine. Les fêtes d'un culte qui rappelait les usages de la vie rustique devaient avoir un caractère étrange et ridicule quand elles étaient célébrées hors de leur saison. Le peuple essaya de remédier au désordre en réglementant par une loi (472) l'intercalation du treizième mois [1]. Enfin, il fallut recourir à la science grecque. Lorsque la société romaine chargea les Décemvirs de lui donner une constitution définitive en combinant les usages romains avec les idées grecques, les Pontifes abdiquèrent aussi et remirent aux législateurs le soin de donner une forme nouvelle au calendrier (451).

A cette époque, l'octaétéride attique, qui avait pour base une année de 354 jours et contenait 90 jours intercalaires, permettait d'arriver à une estimation presque exacte de l'année naturelle, car l'année moyenne de l'octaétéride (365 jours 1/4) ne surpassait l'année tropique que de 11'. Les Décemvirs auraient pu adopter ce cycle, mais ils préférèrent garder l'ancien en le corrigeant. Il fallait pour cela le réduire de 1475 à 1461 jours, et le moyen le plus simple d'arriver à ce résultat était de retrancher 7 jours à chacune des deux années intercalaires de manière à avoir une série de 355 + 375 + 355 + 376 jours. Mais les réformateurs pensèrent que, leur cycle quadriennal étant la moitié d'une octaétéride, ils le régleraient en fixant à 45, moitié de 90, le nombre des jours intercalaires. Comme en même temps, par respect pour le nombre impair, ils conser-

(1) Macr. I, 13, 21.

vaient l'année traditionnelle de 355 jours au lieu de l'année lunaire de 354 jours adoptée en Grèce, il en résulta que l'année moyenne se trouva être de 366 jours 1/4 ou trop longue d'un jour. Ainsi, le cycle quadriennal fixé à 1465 jours se décomposa en années de 355, 377, 355, 378 jours.

Le mode d'intercalation adopté par les Décemvirs ne fut pas moins bizarre. Au lieu de conserver aux mois ordinaires leur durée normale et de donner au mois *Mercedonius*, intercalé tous les deux ans, tantôt 22, tantôt tantôt 23 jours, ils préférèrent donner à ce mois une durée invariable de 27 jours en le complétant avec 4 ou 5 jours pris sur le mois de février. Ainsi, dans les années intercalaires, février eut tantôt 23 tantôt 24 jours, et les jours supprimés étaient reportés, avec les observances religieuses qui y étaient attachées, à la fin du mois intercalaire, de manière que mars vînt immédiatement, selon l'usage, après le dernier jour de février. Peut-être la crainte de déplacer la fête du dieu Terme (23 fév.) fut-elle la cause qui empêcha les Décemvirs de retrancher à février deux jours de plus dans les années intercalaires et de ramener ainsi le cycle à 1461 jours.

Les défauts de l'œuvre des Décemvirs ne tardèrent pas à se faire sentir. Il eût suffi d'un siècle de fidélité à ce système pour déplacer complétement les saisons. Les Pontifes, rentrés en possession du calendrier, le corrigèrent d'une manière relativement assez satisfaisante, car l'éclipse de soleil, relatée à la date du 5 juin 403 [1], eut réellement lieu dans le mois de juin (21 juin 400), d'après les calculs astronomiques [2]. Au bout d'un demi-siècle, le calendrier officiel avait un retard de 16 jours; et ce calendrier resta encore en usage pendant deux siècles sans que le gouvernement prît aucune mesure pour atténuer

(1) Cic. *Rep.* I, 16. — (2) Zech, *Astronom. Untersuchungen*. 1853.

les erreurs croissantes de la supputation du temps. Les Pontifes pouvaient en décliner la responsabilité, car le calendrier était devenu une institution légale qui ne pouvait être modifiée qu'en vertu d'une loi.

Enfin, le désordre devint tel qu'il fallut songer au remède. Les Pontifes qui, à défaut de science, avaient de l'ambition, comprirent le parti qu'ils pouvaient tirer de la situation et exigèrent, pour travailler à la réforme du calendrier, des pouvoirs absolus. La question fut soumise au peuple par le consul M. Acilius Glabrio, et la loi *Acilia* (191) donna aux Pontifes le droit, non pas précisément de fixer à leur gré la durée de l'année, mais de faire les intercalations habituelles dans telle année qu'ils jugeraient à propos, tandis que jusque-là les années étaient alternativement ordinaires et intercalaires. La décision pontificale devait être appliquée par sénatus-consulte [1].

Nous ne savons quels étaient les plans de réforme des Pontifes, mais il est à croire que, tout en se gardant de mettre le public dans le secret de leurs calculs, ils cherchèrent à créer un cycle qui contînt un nombre exact d'années naturelles et qui conciliât la science avec la coutume en acceptant les chiffres traditionnels de 355, 377, 378. Le problème ainsi posé pouvait recevoir deux solutions.

1° Un cycle de vingt années, composé de 11 années de 355 jours + 7 années de 378 jours + 2 années de 377 jours, donnait un total de 7305 jours équivalant à 20 années de 365 jours 1/4.

2° Un cycle de vingt-quatre ans, composé de 13 années de 355 jours + 4 années de 378 jours, + 7 années de 377 jours, donnait un total de 8766 jours, égal à 24 années de 365 jours 1/4. Ce dernier cycle, moins simple que le premier au point de vue mathématique,

(1) Macr. I, 13, 21. Censorin. *D. d. n.* 20. Cic. *Div.* VIII, 6, 5.

permettait de conserver les habitudes de l'ancien cycle quadriennal en remplaçant seulement, dans l'espace de 24 ans, une année de 378 j. par une année de 355, et une autre de 378 j. par une année de 377. Ces deux solutions furent trouvées, car Tite-Live parle d'un cycle de 20 années que, probablement sur la foi des Pontifes, il attribue à Numa, et Macrobe rapporte qu'on remédia aux erreurs du calendrier décemviral en retranchant 24 jours intercalaires sur 24 ans [1].

Quoi qu'il en soit, les Pontifes obéirent en pratique à d'autres inspirations qu'à celles de la science. Les auteurs sont unanimes à signaler l'incurie ou la mauvaise foi du collége [2]. « La plupart (des Pontifes), dit Censorinus, guidés par la malveillance ou la faveur, dans le but de diminuer ou de prolonger pour un magistrat la durée de sa charge, de faire perdre ou gagner les fermiers publics sur la longueur de l'année, intercalèrent à leur fantaisie et désorganisèrent à dessein le calendrier qu'on les avait chargés de corriger. » Ils surprenaient leurs concitoyens par l'imprévu de leurs décrets : au lieu d'annoncer les intercalations au commencement de l'année, ils ne les faisaient connaître qu'aux Nones de février, quelques jours avant le commencement du mois intercalaire. Enfin, l'intercalation étant devenue une manœuvre politique, fut plus d'une fois discutée et débattue par les partis au sein du Sénat. Les Romains ne pouvaient pas s'habituer à confier le calendrier aux savants, et le faisaient dépendre, soit de la religion, soit de la politique. Ces abus introduisirent dans la supputation du temps des erreurs telles que les fêtes de la moisson ne tombaient plus en été ni celles des vendanges en automne, et ce désarroi était d'autant plus intolérable que l'on ne gardait

(1) Liv. I, 19 (ed. W. Weissenborn). Macr. I, 13, 13. — (2) Cic. *Leg.* II. 12. Censorin. 20. Macr. I, 14. 1. Amm. Marc. XXVI, 1, 12.

plus d'illusion sur la cause qui le produisait. Mais personne n'osait disputer à la routine et à l'égoïsme des intéressés un droit légal qui était retourné contre l'esprit de la loi. Il eût fallu parler au nom d'une science incontestable ou d'une force irrésistible. César, entouré de soldats et de savants, avait à sa disposition l'une et l'autre : il était, du reste, souverain Pontife et n'eut pas besoin d'usurper un nouveau privilége. Ce fut lui qui inaugura le calendrier définitif.

César adopta le système d'Eudoxos qui admettait un cycle quadriennal composé de trois années moyennes de 365 jours et d'une année intercalaire de 366 jours. Les 10 jours dont il augmentait l'année moyenne, par rapport à l'ancienne année de 355 jours, furent répartis sur les 12 mois, dont sept eurent 31 jours, quatre, 30 jours, et un 28 jours. Le jour intercalaire s'ajouta tous les quatre ans au mois de février, non pas à la fin, mais après le 24 février (*VI. Kal. Mart.*) et reçut le nom de *bis-sext. Kal. Mart.* ce qui fit donner à l'année intercalaire le nom de *bissextile*. En outre, pour rompre avec les anciennes habitudes et surtout pour mettre le calendrier en harmonie avec la chronologie consulaire dont les années commençaient, depuis 153, aux Kal. de janvier, César fixa le commencement de l'année julienne aux Kal. de janvier. Le onzième mois de l'année prenait la première place, et les noms ordinaux que portaient cinq d'entre eux, de *Quintilis* à *December*, cessèrent de représenter leur véritable rang. L'année 46, destinée à raccorder le nouveau système à l'ancien et à faire disparaître les erreurs du passé fut une année difficile à régler. La supputation officielle, d'après le calendrier suivi jusqu'à la fin de 47, était en avance de 67 jours sur le temps vrai. César forma avec ces 67 jours deux mois intercalaires extraordinaires (*menses intercalares prior, posterior*) qu'il intercala entre novembre et décembre. L'année 46

eût donc compté 355 + 67 jours si elle avait duré jusqu'au 1er mars, mais comme l'année 45 commença le 1er janvier, il s'ensuit que l'année de confusion eut la durée d'une année julienne commune, ou 365 jours, car janvier et février comptant 29 + 28 jours, leur soustraction réduisit l'intercalation à 10 jours, c'est-à-dire exactement ce qui manquait à l'année commune ancienne pour en faire une année julienne. Ainsi, par ce procédé aussi ingénieux que simple, les mois étaient rentrés dans leurs saisons respectives et Rome avait passé sans secousse de ses habitudes routinières à un système rationnel. Il n'y eut donc pas, comme on l'a cru, d'année transitoire de 445 jours (*annus confusionis* [1]); il y eut seulement une année consulaire de 445 jours, car l'an 47 étant une année intercalaire de 378 jours, les trois derniers mois, janvier, février et *Mercedonius*, en tout 80 jours, s'ajoutent au consulat de César et de Lepidus qui occupe de plus toute l'année 46 (365 + 80 = 445).

La réforme julienne, œuvre d'un dictateur Pontife, assurait pour une longue suite de siècles une exactitude suffisante au calendrier. Les erreurs minimes qu'elle laissait subsister ne devaient se manifester que longtemps après. Les Romains l'acceptèrent sans se demander si c'était à titre de prince ou de pontife que César l'avait accomplie. Ils ne se doutaient pas que les protestants du XVIe siècle soulèveraient cette question et repousseraient la réforme grégorienne en prouvant par l'histoire romaine qu'il appartient aux princes et non aux Pontifes de toucher au calendrier! L'argument fut employé par Guillaume, landgrave de Hesse, et il paraît convaincant à l'estimable J.-A. Bose qui oublie un instant son érudition pour ses préjugés [2].

(1) Macr. I, 14, 3. Censorin. 20. Suet. *Caes.* 40. — (2) Bosius, ap. Græv. Thes. T. V, p. 253.

Le rôle des Pontifes était désormais de conserver, sans l'altérer, le calendrier julien ; mais leur ignorance et leurs idées superstitieuses faillirent en déranger l'économie. César n'eut pas le temps de vulgariser les notions mathématiques sur lesquelles étaient fondées ses corrections : les Pontifes comprirent si mal ses instructions qu'ils intercalèrent un jour tous les trois ans [1]. Au bout de 36 ans, ils avaient mis le calendrier de 3 jours en retard. De plus, la superstition ne pouvait consentir à s'exiler du calendrier, dans lequel la science lui avait pourtant fait toutes les concessions qui n'étaient pas incompatibles avec l'exactitude. On prétendit que la rencontre d'un jour de Nundines avec le premier jour de l'an était un fâcheux augure qu'il fallait éviter à tout prix, même en déplaçant artificiellement le jour de l'an [2]. Il est probable que, pour parer à ce danger, les Pontifes modifièrent la succession régulière des années bissextiles de manière à disposer à leur gré du jour intercalaire, ou qu'ils faisaient passer un jour d'une année dans l'autre toutes les fois qu'il était nécessaire. Enfin, 36 ans après la réforme julienne, Auguste fit disparaître le retard occasionné par les intercalations intempestives en supprimant l'intercalation pendant 12 ans, et, afin de prévenir le retour de semblables erreurs, il fit graver sur des tables de bronze un calendrier perpétuel (9 av. J.-C.). La supputation du temps était soustraite pour toujours à l'arbitraire des Pontifes, et l'œuvre de Jules César passa à la postérité sans que l'adulation, la superstition de l'époque impériale, lui fissent subir d'autres modifications que quelques changements dans le nom des mois. Les dénominations de *Quintilis*, *Sextilis*, qui n'avaient plus de sens, furent remplacées par les noms de *Julius* et *Augustus* ; *September*, tour à tour nommé *Germanicus*, *Antoninus*,

(1) Macr. I, 14, 13. — (2) Dio Cass. XLVIII, 33.

Commodus, *Tacitus*, finit par garder son ancien nom ; les noms de *Domitianus*, *Faustinus*, furent également impuissants à effacer celui d'*October* consacré par l'usage.

Il est temps maintenant de revenir, après cette étude accessoire qui est plutôt une autre face de notre sujet qu'une digression, aux Fastes proprement dits.

II

FASTES PROPREMENT DITS.

L'obligation du repos les jours fériés était, comme nous l'avons vu, un des devoirs les plus impérieusement imposés par la théologie pontificale. Nous n'avons plus à nous occuper ici de ce devoir relativement à la conscience individuelle, mais du nombre des jours revendiqués par la religion, des caractères particuliers qui les partagent en différentes catégories, et surtout de l'immense influence exercée sur la société politique par ce calendrier, qui dut, à cause de cette influence même, adopter la forme d'un guide à l'usage des magistrats.

Les jours de l'année se partagent en deux catégories, les jours de fêtes (*dies festi*) ou jours fériés et les jours ordinaires (*dies profesti*) (p. 114). Un petit nombre de jours auxquels des cérémonies religieuses donnent momentanément un caractère férié, peuvent servir de transition entre ces deux grandes catégories. Tels sont les jours entrecoupés (*endotercisi*), au nombre de 8, qui suspendent le matin et le soir la vie publique, parce que le matin un sacrifice est offert et que le soir les entrailles de la victime, convenablement préparées, sont publiquement offertes (*fasti inter hostiam caesam et exta porrecta*) : tels sont également les deux jours (24 mars, 24 mai) dont le matin était sanctifié par un sacrifice du *Rex* sur

le Comitium, désignés par l'abréviation Q. R. C. F. (*quando Rex comitiavit fas*), et le jour (15 juin) dont la première partie était consacrée à la purification du temple de Vesta et du logis des Vestales, comme l'indiquent les sigles Q. ST. D. F. (*quando stercus delatum fas*).

Cette division des jours au point de vue exclusivement religieux, destinée à régler le travail et le chômage, est aussi ancienne que la religion romaine elle-même. Mais à mesure que la vie publique se développa, que les assemblées, les tribunaux préoccupèrent davantage les esprits, l'autorité religieuse dut, sous peine de laisser échapper le contrôle universel qu'elle s'arrogeait, adapter son calendrier aux besoins de l'époque et préciser comment la religion entendait régler les institutions sociales. On lui demandait de délimiter la part qu'elle se réservait, et ce qu'elle laissait à la liberté. Alors s'établit la classification en jours *fastes* et *néfastes*.

Les jours sur lesquels la religion n'élevait aucune prétention, et qu'elle laissait aux affaires publiques, s'appelèrent jours *fastes*, parce qu'il était permis (*fas*) aux magistrats de rendre la justice en prononçant la formule sacramentelle « *do, dico, addico* », exigée par les *legis actiones*. Mais, dans le but d'apporter au jeu trop libre du suffrage universel quelques entraves salutaires, les ordonnateurs du calendrier jugèrent à propos de subdiviser ces jours en jours *fastes* proprement dits, désignés dans les calendriers par la lettre F, et jours *comitiaux*, marqués de la lettre C (ou peut-être primitivement FC). Aux jours comitiaux, on pouvait convoquer les comices et ouvrir les tribunaux ; aux jours simplement fastes, il était permis de rendre la justice, mais non d'assembler le peuple.

Les jours *néfastes* (N) suspendaient complètement la vie publique. La religion se les réservait tout entiers. Ils n'avaient donc pas, comme le sens vulgaire de leur nom pourrait le faire croire, un caractère sinistre. Un

certain nombre de fêtes et des plus essentiellement nationales, appartiennent aux jours néfastes.

Les caractères différents des féries introduisirent cependant dans les jours néfastes une subdivision qui justifie en partie le sens qu'avait pris dans la langue vulgaire le mot *néfaste*. Les fêtes d'un caractère triste, par exemple, celles des dieux chthoniens, furent marquées N : pour les autres, on adopta une modification de ce signe (N^P^), qui a été diversement interprétée (*nefastus prior—nefastus principio — nefastus parte — nefastus fastus*) et que Mommsen explique par *nefastus hilaris*[1].

Les jours EN (*endotercisi*) dont nous avons parlé plus haut appartiennent à la fois aux jours fastes et néfastes, ainsi que les jours Q. R. C. F. — Q. ST. D. F., qui n'en diffèrent que par la répartition des moments fastes et néfastes.

La proportion des jours C. F. N^P^. N. avant César paraît avoir été la suivante :

C.	194	EN.	8
F.	45	Q. R. C. F. .	2
N^P^	48	Q. ST. D. F. .	1
N.	57		355

On ignore quels signes étaient attribués aux jours du mois intercalaire.

La seule inspection de ce tableau montre l'influence que la religion exerçait sur l'Etat au moyen du calendrier. 105 ou mieux 116 jours sur 355 étaient enlevés à la vie publique : sur les 239 autres, 45 étaient enlevés à la vie politique à laquelle restaient 194 jours, un peu plus de la moitié de l'année. Et encore ces 194 jours n'étaient-ils pas garantis contre des empiétements accidentels. La

(1) V. R. Merkel, *Proleg*. p. XXXII sqq. L. Lange, *R. Alt.* I. p. 309. Th. Mommsen, C. I. L. p. 367.

rencontre des jours de Nundines, dont la série se déroulait régulièrement à travers le calendrier, avec les jours comitiaux enlevait à ceux-ci leur privilége (p. 124): des fêtes mobiles ou extraordinaires pouvaient en changer quelques-uns en féries. Les comices étaient-ils assemblés, ils dépendaient d'un caprice de l'atmosphère ou d'un augure. Jamais peut-être une nation n'a porté aussi longtemps et avec une pareille bonne foi le joug sacerdotal, forgé par la crédulité publique, maintenu et rendu plus pesant par l'accord intéressé des prêtres et de l'aristocratie. L'aristocratie, en effet, avait intérêt à retenir l'élan d'un peuple qui voulait sortir de tutelle et retrouvait dans ses assemblées la conscience de sa force : les Pontifes apportaient dans leur collége les idées d'un monde auquel ils ne cessaient pas d'appartenir et faisaient de la religion l'auxiliaire de leur parti. La lutte des idées démocratiques contre le vieil esprit conservateur, cette lutte qui domine toute l'histoire romaine et qui a transformé peu à peu toutes les institutions, n'a pu laisser le calendrier en dehors de la querelle. L'histoire des modifications peu nombreuses que subit le calendrier n'est donc pas sans intérêt pour l'histoire générale de la république.

Le système des jours fastes et néfastes, tel que nous l'avons exposé, a dû être, sinon élaboré, au moins remanié et définitivement fixé par les Décemvirs. L'ensemble de la législation décemvirale ayant été soumis à l'approbation publique, le calendrier fut sans doute publié dans une des deux Tables supplémentaires, comme Mommsen le conjecture d'après un passage d'une lettre de Cicéron à Atticus [1]. Mais cette publication ne suffit pas pour familiariser la masse des citoyens avec un ensemble de prescriptions aussi compliqué. Le calendrier rentra dans les archives pontificales, sans que les Pon-

1) Cic. *Att.* VI, 1. [Th. Mommsen, *Roem. Chronol.* p. 31.]

tifes aient fait autre chose que de le laisser oublier : car, si, comme le pense Cicéron, ils cachèrent les Fastes publiés par les Décemvirs, ils ne le firent que grâce à l'indifférence publique.

Rentrés en possession du calendrier, les Pontifes ne pouvaient prétendre qu'à l'honneur de le conserver, car il ne pouvait être modifié qu'en vertu d'un sénatus-consulte. Mais le Sénat et le collége poursuivaient la même idée : restreindre autant que possible la liberté des comices, qui menaçait d'ébranler les vieilles institutions. Déjà, de temps immémorial, les Kalendes, les Nones et les Ides étaient impropres aux comices : les Kalendes et les Nones à cause de la réunion tenue par les Pontifes sur le Capitole ; les Ides parce qu'elles étaient consacrées à Jupiter et fériées [1]. Les désastres et l'humiliation de Rome en 389 fournirent au collége et au Sénat l'occasion d'imposer à l'activité publique une nouvelle entrave. Comme les comices centuriates, qui représentaient le peuple en armes, s'ouvraient à la façon d'une campagne par un sacrifice, le décret pontifical cité plus haut (p. 129) apportait à leur convocation un obstacle insurmontable, de sorte que ceux d'entre les jours *postriduani* qui étaient comitiaux, environ 24 ou 25, devinrent simplement fastes. C'est sans doute cette innovation qui éleva le nombre des jours fastes non comitiaux à 45. L'aristocratie avait donc réussi à enlever aux assemblées populaires les jours qu'elle redoutait le plus, car les Kal., Non., Id. déterminaient une grande affluence de peuple à Rome, et lorsque les comices étaient indiqués pour le lendemain, les habitants de la campagne restaient pour y assister.

La publication des Fastes par Cn. Flavius, plus conforme à l'esprit de la législation décemvirale qu'aux vœux des Pontifes, ne changea rien aux attributions du collége,

(1) Macr. I, 15, 15. Io. Lyd. *Mens.* III, 7. IV, 36.

mais elle le blessa dans son orgueil et dans ses prétentions à l'omnipotence. Cependant l'aristocratie remporta sur ce terrain une nouvelle victoire, avec l'approbation de ses adversaires eux-mêmes. Les Nundines, elles aussi, attiraient à Rome une affluence considérable dont les tribuns profitaient pour convoquer les assemblées plébéiennes qui, avec le temps, devinrent les comices par tribus. Supprimer ces comices par la force était impossible depuis le plébiscite d'Icilius (492); trouver un motif religieux pour défendre les assemblées dans des jours où les citoyens se trouvaient naturellement réunis n'était guère plus facile. L'aristocratie parvint à son but par des concessions : elle reconnut une troisième et dernière fois par la loi Hortensia (287) la valeur légale des plébiscites, et en revanche, les plébéiens consentirent à ne plus tenir lenrs comices les jours de Nundines. Un article de la loi déclara les Nundines fastes, et les enleva aux comices pour les rendre aux affaires (p. 125). Le joug s'appesantissait. La loi Acilia, dont nous avons parlé tout à l'heure, y ajouta l'arbitraire. L'intercalation étant laissée à la discrétion des Pontifes, comme l'était déjà sans doute le caractère des jours intercalaires, dut être souvent dirigée contre la liberté de réunion. La démocratie se lassa enfin de cette contrainte que les lois Ælia et Fufia (*de jure et de tempore magistratuum creandorum et legum rogandarum*) avaient encore aggravée (154); elle demanda par l'organe du démagogue P. Clodius que les lois restrictives fussent rapportées, et en particulier que tous les jours fastes fussent désormais comitiaux. La loi Clodia (58), votée par une tourbe anarchique, ne fut prise au sérieux par personne et ne fit qu'accroître le désordre sans émanciper la société.

Enfin César, qui s'était servi de Clodius et des démagogues pour se frayer un chemin vers le pouvoir, devenu conservateur lorsqu'il eut fait accepter sa fortune,

rendit aux Fastes leur autorité. Il se garda bien de ranger les dix jours qu'il ajoutait à l'année normale parmi les jours comitiaux; il les déclara *fastes* [1]. En même temps, secondé par un sénat complaisant, il commençait à semer à travers le calendrier des féries destinées à rappeler le souvenir de ses victoires. Ces solennités offraient le double avantage de donner à la dynastie naissante une consécration religieuse et de restreindre encore la liberté politique. Les successeurs de César suivirent son exemple, et si bien qu'au bout de trois quarts de siècle, le calendrier comptait environ 30 féries de plus. Claude fit de nombreuses suppressions, et sous Néron C. Cassius supplia le sénat de se montrer moins prodigue du temps des Romains [2]. A l'avénement des Flaviens, il fut question de faire des économies de temps et d'argent en rayant des Fastes tous ces coûteux anniversaires inventés par l'adulation [3]. Si la commission nommée à cet effet prit sa tâche au sérieux, ses travaux n'aboutirent qu'à déblayer le terrain au profit des empereurs suivants, tout aussi empressés d'inscrire dans les Fastes leurs droits à l'immortalité. Seulement il fut entendu que les féries ajoutées pouvaient n'être pas éternelles et que les princes se remplaçaient dans le calendrier comme sur le trône.

Mais en imposant l'oisiveté au peuple romain, les empereurs s'obligeaient à le nourrir et à l'amuser. Aussi les jeux de toute espèce se multipliaient concurremment avec les féries, et bien que la plupart des jours qui y étaient consacrés ne portassent point le caractère des féries (NP), on comprend que de toutes les fêtes celles qui ouvraient les théâtres et les cirques étaient les plus religieusement chômées. La république avait légué à

(1) Macr. I, 14, 12. — (2) Dio Cass. LX, 17. Tac. *Ann.* XIII, 41. — (3) Tac. *Hist.* IV, 40.

l'empire 65 jours de jeux ; ce chiffre déjà considérable s'éleva rapidement sous les princes de la maison Julia-Claudia. Nerva réduisit le nombre des jeux, ce qui n'empêcha pas Hadrien d'en instituer de nouveaux [1]. Marc-Aurèle fit la part du feu ; il réserva 230 jours aux affaires (*dies judiciarii*) et abandonna le reste à l'incurable frivolité d'une société en décadence [2]. Après lui, Septime-Sévère, Macrin tentèrent quelques réformes [3], mais en général le peuple était insatiable et la complaisance impériale illimitée. Les Fastes de Philocalus, rédigés l'an 354 après J. C., montrent les progrès effrayants de l'oisiveté. Sur les 365 jours de l'année, 175 sont consacrés aux jeux ordinaires (*stati*) répartis en trois catégories, les combats de gladiateurs (10 j.) les jeux du cirque (64 j.) et les jeux scéniques (101 j.). Qu'on y ajoute les solennités extraordinaires, les fêtes votives, les jours de naissance des empereurs, etc., et l'on aura une idée de l'abâtardissement d'un peuple dont la grande affaire était de s'amuser, et qui inscrivait dans ses Fastes le nombre de courses ou de lancés (*missus*) portés au programme officiel des jeux du cirque.

Depuis que les Fastes étaient devenus un répertoire de souvenirs monarchiques, ils n'y avait plus de raison pour les soustraire à la publicité. De nombreux exemplaires furent gravés et exposés dans les lieux publics de Rome et des villes d'Italie. Nous possédons des fragments de 19 de ces calendriers tous publiés dans le siècle qui suivit la réforme julienne [4]. Celui de Préneste avait été annoté par le docte Verrius Flaccus. Les Fastes de cette époque portent encore l'indication du caractère attribué à chaque jour par la tradition religieuse. Mais la suppres-

(1) Dio Cass. LXVIII, 2. LXIX, 2. Eckhel. *D. N.* VI, p. 502. — (2) Capitolin. *M. Anton.* 10. — (3) Capitolin. *Pertin.* 15. Dio. Cass. LXXVIII, 17. — (4) Th. Mommsen, C. I. L. I, p. 294-295.

sion des comices, achevant ce qu'avait commencé l'abolition des *legis actiones*, rendit tout à fait inutile la distinction des jours comitiaux, fastes et néfastes. L'absence de documents ne nous permet pas de savoir à quelle époque les Fastes cessèrent de mériter ce nom ; trois siècles séparent les calendriers dont nous avons parlé de ceux de Philocalus (354) et de Polemo Silvius (449) qui ne portent plus les signes sacramentels. Cependant, en voyant Marc-Aurèle traduire par *dies judiciarii* l'antique expression de *dies fasti*, on est en droit de supposer que ce dernier terme avait déjà cessé d'être intelligible. Enfin, l'influence du christianisme, en faisant disparaître les Nundines, acheva de désorganiser le mécanisme compliqué construit jadis et dirigé si longtemps par la main des Pontifes.

III

FASTES CONSULAIRES.

La liste des magistrats éponymes de Rome ou *Fastes consulaires* est le lien qui rattache le calendrier aux Annales. Les Romains ayant pris, à l'époque où ils n'avaient point encore d'ère chronologique, l'habitude de désigner les années par le nom des consuls, les Pontifes chargés de mesurer le temps et de conserver la mémoire du passé ne purent se dispenser de noter dans leurs archives la succession des collèges consulaires. Ces indications trouvaient leur place naturelle dans le calendrier, et le nom de *Fasti* [1], donné au catalogue officiel des consuls rangés par ordre chronologique, montre assez que c'était là le complément nécessaire des Fastes proprement dits. Il ne

(1) Cic. *Pro Sext.* 14. *Att.* IV, 8. *Div.* V, 12. Liv. IX, 18. Val. Max. VIII, 15, 3. Auct. incert. *De prænom.* 2. Spartian. *Ælius Verus*, 5.

faudrait pas croire cependant que les Fastes consulaires se soient trouvés formés naturellement par la succession régulière des magistrats et dotés d'une chronologie par le seul fait qu'ils étaient rapprochés du calendrier. Si les intercalations inopportunes jetaient le désordre dans le calendrier, les retards apportés aux élections, les interrègnes, en déplaçant perpétuellement la date de l'entrée en fonctions des consuls, introduisaient des irrégularités bien autrement grandes dans la liste des magistrats éponymes, à l'époque où la coutume exigeait que chaque collége consulaire gardât le pouvoir pendant une année entière. Il devenait impossible de faire coïncider les années consulaires avec les années calendaires. Et cependant, à moins de laisser l'histoire romaine dépourvue de chronologie, il fallait assigner une date précise à tous les consulats, et pour cela, les distribuer entre des points de repère fixes fournis soit par la tradition, soit par des synchronismes bien constatés. Tel est le travail que les Pontifes paraissent avoir entrepris au commencement du cinquième siècle de Rome et dont les résultats, écrits sur des toiles de lin, constituèrent les *libri lintei* déposés dans le T. de la déesse de Mémoire (*Juno Moneta*), bâti précisément à cette époque (344).

Les points de repère fournis par la tradition étaient plus nombreux qu'on ne le supposerait si l'on négligeait de compter au nombre des documents mis à la disposition du collége des Pontifes le vaste recueil des Commentaires. Tous les événements qui avaient provoqué quelque décision canonique ou quelque addition au culte national, dédicaces de temples, expiations solennelles, institutions de rites nouveaux, y étaient relatés avec des indications qui permettaient de leur assigner une date et d'y rattacher par certains points la série des colléges consulaires. C'est la tradition religieuse qui fournit le point de départ des Fastes consulaires; au milieu des ténèbres qui couvraient le ber-

ceau de la république, la dédicace du T. de Jupiter Capitolin par M. Horatius Pulvillus était le seul événement certain autour duquel on pût grouper les vagues souvenirs qu'avait laissés cette époque agitée. Ne pouvant porter plus loin leurs regards, les Pontifes rapprochèrent les noms de M. Hor. Pulvillus et de L. Junius Brutus, l'auteur de l'expulsion des rois, en admettant plusieurs substitutions dans le collége consulaire de cette première année, et supprimèrent ainsi une lacune dont on ne saurait déterminer l'étendue. Le commencement de l'ère républicaine une fois fixé (13 sept. 509), les Pontifes atteignirent sans encombre un autre point de repère, le commencement d'un *siècle*, marqué par la peste qui éclata sous le consulat de L. Æbutius et de P. Servilius (463) [1]. Là commençaient les difficultés. La durée absolue de ce siècle, clos sous le consulat de Cn. Genucius Aventinensis et de L. Æmilius Mamercinus (363) par la cérémonie du clou enfoncé dans le T. de Jupiter Capitolin [2], était connue, et pour remplir cet espace de cent ans, les Fastes ne fournissaient que 95 colléges de consuls, de tribuns militaires, et de décemvirs. Les luttes politiques, en multipliant les interrègnes et les abdications, avaient fait varier cinq ou six fois dans cet intervalle le commencement de l'année consulaire, et il ne fallait pas songer à reporter à leur véritable place les nombreuses lacunes dont la somme composait ces cinq années sans magistrats. Les Pontifes préférèrent les intercaler en bloc à l'époque dn long interrègne provoqué par le débat sur les lois Liciniæ-Sextiæ avec cette simple mention : « absence de magistrats » (*solitudo magistratuum*, 375-371). Les synchronismes fournis par l'éclipse de l'an 400, inscrite à la date de 403 dans les Annales, et par la coïncidence de l'archontat de Pyrgion (388) avec la bataille de l'Allia, reportée à l'an 390 par la

(1) Liv. III, 6. — (2) Liv. VII, 3.

chronologie officielle, montrent que, sur ces cinq années assignées à l'anarchie, deux au moins auraient dû être intercalées avant 400.

Mais, la cause première de toutes ces difficultés, c'est-à-dire le droit pour les consuls de rester au pouvoir une année entière, quelle que fût la date de leur entrée en fonctions, n'était pas supprimée. Au bout de trois-quarts de siècle, il y avait dans la liste des consuls un déficit de quatre années, que l'on combla en admettant des années dictatoriales, 333, 324, 309, 301. Les Romains paraissent avoir compris à cette époque, surtout lorsque Cn. Flavius les eut familiarisés avec les Fastes, la nécessité de faire marcher du même pas les années consulaires et les années réelles. Enfin, en 153, la date de l'entrée en charge des consuls fut définitivement fixée au 1er janvier. Depuis lors, la confection des Fastes consulaires n'offrit plus aucune difficulté. Ils se déroulèrent parallèlement à la série des années naturelles, réglés par le calendrier et réglant la marche des Annales.

CHAPITRE II.

ANNALES [1].

L'étude sommaire que nous venons de faire nous a montré comment les exigences du culte public et l'imperfection même d'un calendrier qui avait besoin de corrections perpétuelles, avaient fait confier au collége des Pontifes le soin de mesurer le temps. Le jour où les Pontifes eurent l'idée d'annoter leur calendrier et d'y inscrire à leur date les événements marquants de l'année, ce jour-là les Fastes engendrèrent les Annales.

A l'exemple des prêtres d'Egypte, de Judée, d'Argos, les dépositaires de la tradition religieuse à Rome se préoccupèrent de conserver la mémoire du passé afin d'avoir le droit de parler au nom de l'expérience. Il est possible que, dans le principe, les Pontifes aient travaillé pour eux-mêmes et enfoui leurs notes dans le secret de leurs archives, mais leurs chroniques ne prirent un caractère officiel et n'offrirent de garanties d'authenticité qu'à partir du moment où ils les soumirent au contrôle de la publicité. *Ita autem Annales conficiebantur: tabulam dealbatam quotannis Pontifex Maximus habuit in qua, praescriptis consulum nominibus et aliorum magistratuum, digna memoratu notare consueverat domi militiaeque terra marique gesta per singulos dies. Cujus diligentiae annuos commentarios in LXXX libros*

(1) J. V. Le Clerc, *Des journaux chez les Romains*. 1838. A. Schwegler, *Rom. Gesch.* I, p. 7-33. F. D. Gerlach, *Hist. Studien*, III. p. 145-192. G. I. Hülleman, *Disputatio critica de Annalibus maximis*. 1855. E. Hübner, *Die Annales maximi der Römer* (Jb. für klass. Philologie, 1859. p. 401-424).

veteres retulerunt, eosque a Pontificibus Maximis, a quibus fiebant, Annales Maximos appellarunt [1]. Ces documents rangés par ordre chronologique formèrent les premières assises de l'histoire romaine.

Il ne faut pas toutefois s'exagérer la valeur historique des Annales. Le temps, en les détruisant, a beaucoup fait pour leur réputation; déjà Servius se les représentait comme un résumé complet de ce qui s'était fait de plus remarquable en temps de paix et en temps de guerre, sur terre et sur mer: et aujourd'hui que la critique a déchiré le tissu légendaire jeté sur les lacunes de la tradition, nous sommes tentés de regretter outre mesure la perte des chroniques pontificales, dont il ne reste plus de fragments authentiques, et que l'on trouve citées si rarement par les auteurs anciens [2]. Mais Caton, qui les connaissait, et qui comprenait la mission de l'histoire, déclarait dans son livre des *Origines*, qu'il n'entendait pas s'occuper, comme l'album pontifical, de la cherté des vivres et des éclipses [3]. Caton partage un peu trop le dédain des historiens grecs pour les petites choses, mais le tour ironique de sa phrase montre le désappointement d'un homme qui a vainement cherché dans les Annales les éléments de l'histoire.

Deux préoccupations constantes, la superstition religieuse et le souci des intérêts de l'aristocratie ont dû présider à la rédaction des Annales. La superstition dominante des Romains était de voir dans les accidents les plus ordinaires l'intervention de la divinité, et nous savons si les prodiges étaient chose indifférente pour les Pontifes. C'est évidemment à titre de prodiges que les éclipses figuraient dans les Annales; les pestes, les famines y étaient signalées comme des marques de la colère divine. Les be-

(1) Serv. *Æn.* I, 373. Cf. Macr. III, 2, 17. Cic. *De Orat.* II, 12. Paul. p. 126. — (2) Dion. I, 74. Vopisc. *Tacit.* 1. Cic. *Rep.* I, 16. II, 15. Gell. IV, 5. — (3) Gell. II, 28.

soins de la science des expiations devaient amener spontanément les Pontifes à insérer dans leurs Annales une liste de prodiges, mais une circonstance particulière paraît leur avoir fait un devoir d'en dresser un catalogue exact à partir de l'an 249 av. J.-C. Cette année, marquée par la célébration des premiers jeux séculaires, avait été signalée par de nombreux prodiges comme l'aurore d'un nouveau siècle dont la fin devait être annoncée par le retour de prodiges semblables. Les Pontifes, convertis à la théorie étrusque des *siècles* ou étapes des générations humaines [1], notèrent dès lors avec soin tous les signes par lesquels pouvait se manifester la volonté des dieux, de peur de laisser passer inaperçu le moment de la rénovation périodique [2]. Cette conjecture très-vraisemblablo explique pourquoi les prodiges sont si rares dans la première décade de Tite-Live, et reviennent périodiquement avec une régularité fastidieuse dans le reste de l'ouvrage : elle nous explique surtout le titre de l'opuscule d'Obsequens : « *Julii Obsequentis ab anno U. C. DV prodigiorum liber* (*imperfectus*). » Le compilateur, qui relevait dans Tite Live les prodiges officiellement constatés, a évidemment été averti par l'historien que la chronique authentique des prodiges commençait cette année-là, au consulat de P. Claudius Pulcher et de L. Junius Pullus. Les Annales pontificales, en rapprochant des événements et des phénomènes inexpliqués, ont contribué à entretenir dans le peuple romain cette croyance à l'intervention divine dans ses affaires, croyance qui effrayait son imagination, mais en flattant son orgueil, car il était fier de penser que les dieux ne pouvaient rester indifférents à la fortune de Romo.

Ce que nous savons des Annales nous permet encore d'y surprendre les sympathies aristocratiques des Pontifes. Les

(1) Censorin. 17. — (2) V. J. Bernays, *Vergleichung der Wunder in den römischen Annalen* (Rh. Mus. XII, p. 436). Th. Mommsen, Epist. in Liv. perioch. p. XX.

individus y cachent les événements, et l'attention est attirée par des noms qui s'approprient la gloire due aux efforts de tout un peuple. Nul souci de l'histoire intérieure, de ce travail incessant qui transforme les sociétés, mais dont le progrès échappe aux esprits vulgaires. Ces défauts avaient déjà frappé dans l'antiquité un esprit sérieux, Sempronius Asellio, qui disait en parlant des chroniques composées sur le modèle des Annales pontificales : « *Scribere... bellum initum quo consule et quo confectum sit et quis triumphans introierit et eo libro quae in bello gesta sint iterare, non praedicare aut interea quid senatus decreverit aut quae lex rogatione lata sit neque quibus consiliis ea gesta sint ; id fabulas pueris est narrare, non historias scribere.* » Nous nous sommes permis de faire retomber sa critique sur les chroniques des Pontifes qui devaient être plus sèches et plus superficielles encore que les ouvrages spéciaux auxquels Asellio fait allusion. Les quelques passages cités comme appartenant aux Annales soit publiques, soit particulières, ne peuvent que confirmer cette opinion. Il n'est pas étonnant que Caton, toujours prêt à sacrifier l'individu à l'État, que Sempronius Asellio et en général les démocrates qui craignaient pour la chose publique les ambitions particulières, aient désapprouvé cette manière à la fois puérile et partiale d'écrire l'histoire.

Cependant, malgré ses défauts et ses lacunes, la chronique pontificale, dont la véracité était garantie par l'approbation publique, dut être pour les historiens une source précieuse, si les documents mis à leur disposition étaient nombreux et authentiques. Malheureusement, l'authenticité des Annales et les services qu'elles ont rendus à l'histoire sont fort contestables et le débat soulevé sur cette question par la critique semble terminé, comme il arrive toujours en ces sortes de questions, à l'avantage des sceptiques. Que les Annales aient été régulièrement et authentiquement rédigées à une certaine époque, c'est ce

qui ne fait l'objet d'aucun doute : mais les Pontifes n'ont-ils pas cédé à la tentation de reculer dans le passé l'origine d'un usage relativement récent, et de compléter la collection en y ajoutant après coup un commencement rédigé d'après les traditions les plus probables ? Peut-on déterminer l'époque à partir de laquelle les Annales ont eu réellement le caractère d'une chronique officielle, rédigée sous les yeux du public ?

Tite-Live ne paraît pas les avoir eues pour guides au milieu des ténèbres qui couvrent les origines de Rome. Arrivé à l'an 389 et jetant un coup d'œil sur le chemin qu'il a parcouru, il déclare qu'il n'a pu fixer en traits plus précis les formes vagues entrevues dans le lointain des âges. « *Res obscurae quod parvae et rarae per eadem tempora litterae fuere, una custodia fidelis memoriae rerum gestarum* [1]. » L'incendie de Rome par les Gaulois a, selon lui, presque complétement effacé les vestiges du passé. Plus loin, à la date de l'an 360, il regarde le clou enfoncé dans la paroi de la cella de Jupiter comme un moyen de supputer les années, à la portée de ces générations ignorantes : « *eum clavum, quia rarae per ea tempora litterae erant, notam numeri annorum fuisse ferunt.* [2] » Quarante ans plus tard, au milieu de la première guerre du Samnium, il ne sait si le dictateur A. Cornelius Arvina eut mission de faire la guerre ou de présider aux jeux : « *nec quisquam aequalis temporibus illis scriptor exstat, quo satis certo auctore stetur* [3]. » Denys d'Halicarnasse, parlant des traditions indigènes, s'exprime à peu près de la même manière : « *παλαιὸς μὲν οὖν οὔτε συγγραφεὺς οὔτε λογογράφος ἐστὶ Ῥωμαίων οὐδὲ εἷς* [4]. » Il connaît, il est vrai, quelques renseignements conservés dans les tablettes sacrées (*ἐν ἱεραῖς δέλτοις*), mais rien n'autorise à regarder ces tablettes comme des Annales dont l'archéologue eût parlé avec moins d'indifférence.

(1) Liv. VI, 1. — (2) Liv. VII, 3. — (3) Liv. VIII, 40. — (4) Dion. I, 73.

Ces témoignages semblent prouver suffisamment que la critique cependant peu sévère de Tite-Live et de Denys ne connaissait point de monuments authentiques d'après lesquels on pût esquisser avec quelque certitude l'histoire des premiers siècles. Le désordre de la chronologie de l'époque royale, le tour quelque peu légendaire des exploits républicains du premier siècle confirment çette induction. Le premier événement que l'on trouve cité comme consigné dans les Annales pontificales est l'éclipse de soleil du 5 juin 403 où plus exactement du 20 juin 400. « *Atque hac in re*, dit Cicéron, *tanta inest ratio atque solertia, ut ex hoc die, quem apud Ennium et in Maximis Annalibus consignatum videmus, superiores solis defectiones reputatae sint, usque ad illam quae nonis quintilibus fuit, regnante Romulo* [1]. Ce texte, pris dans son sens naturel, comme l'entendent Niebuhr, Schwegler et Mommsen, ne permet pas de douter que Cicéron n'ait considéré cette éclipse comme la première dont la date soit établie avec certitude et comme un point de départ au moyen duquel la science astronomique a pu assigner des dates précises à des faits analogues dont la tradition avait conservé un vague souvenir. Gerlach, qui croit les Annales aussi anciennes, ou peu s'en faut, que Rome elle-même, ne voit dans ce calcul rétrospectif dont parle Cicéron, qu'une vérification de la chronologie des Annales, mais il n'apporte, à l'appui de son opinion, aucun argument sérieux.

La rédaction des Annales aurait donc commencé vers le quatrième siècle de Rome. L'incendie allumé par les Gaulois et qui, au rapport de Tite-Live, détruisit la majeure partie des archives pontificales, n'aurait consumé que les premiers essais des annalistes sacerdotaux. Du reste, il n'est même pas nécessaire de croire que la collection commencée périt à cette occasion : le feu parait

(1) Cic. *Rep.* I, 16.

avoir épargné des documents que nous retrouvons plus tard, tels que les lois royales et décemvirales dont les tribuns militaires de 389 ordonnent la publication, le traité avec les Latins conservé dans le temple de Diane, le traité avec Gabies, et le traité de commerce conclu avec Carthage [1].

Quelque insuffisantes qu'aient été les Annales, au point de vue historique, il dut y avoir un progrès dans leur composition. Elles n'étaient au début qu'un appendice non officiel des Fastes, et ne contenaient guère que les observations qui pouvaient aider les Pontifes à régler le calendrier lui-même ; plus tard, vers le commencement du IVe siècle de Rome, s'y ajoutèrent les chiffres des recensements et la nécrologie des corps sacerdotaux, qui apparaît à cette époque dans l'ouvrage de Tite-Live ; dans la seconde moitié du Ve siècle, les condamnations prononcées par les comices judiciaires et la liste détaillée des prodiges. A partir de ce moment, les Annales furent publiées régulièrement dans leur forme définitive jusqu'au pontificat de P. Mucius Scævola qui jugea inutile de poursuivre une chronique sans valeur à côté de l'histoire que Polybe et Caton avaient acclimatée en Italie. Ce fut probablement ce docte Pontife qui publia en LXXX livres l'œuvre de ses devanciers.

Ainsi, le témoignage des historiens, le caractère légendaire de l'histoire des premiers siècles de Rome, prouvent que la rédaction des Annales a commencé à une époque relativement récente : l'observation de l'éclipse de 403 nous permet de fixer à peu près la date de cette innovation, et les données statistiques de plus en plus précises qui se trouvent dans les historiens, accusent le développement progressif des Annales auxquels ils ont dû emprunter ces renseignements.

(1) Liv. VI, 1. Dion. IV, 26. Hor. *Ep.* II, 1, 25. Polyb. III, 26.

Les textes contradictoires qui menacent ces conclusions n'ont pas toute la portée qu'on a voulu leur donner. Il faut tout d'abord écarter les récits contenus dans le petit opuscule apocryphe (*Origo gentis romanae*) attribué à Aurelius Victor, où les Annales des Pontifes sont citées à propos d'Ascagne et des Silvii. A moins de prendre au sérieux le pontificat d'Enée, comme le font les commentateurs de Virgile [1], on conviendra que l'histoire des Troyens et des Albains n'a pu être écrite, à la façon des véritables Annales, par des Pontifes contemporains. L'objection la plus sérieuse est tirée d'un texte de Cicéron, qui fait commencer la rédaction des Annales « *ab initio rerum romanarum* [2]. » Mais on voit bien que Cicéron n'a ici aucune prétention à l'exactitude, car le passage pris à la lettre ferait admettre que la rédaction des Annales a commencé avant l'institution du collége des Pontifes. De même, si les Pontifes ont parlé dans les Annales de l'interrègne qui suivit la mort de Romulus [3], ils n'ont pu consigner cette tradition qu'à titre d'histoire rétrospective.

Ces textes ne prouvent qu'une chose, c'est que les Pontifes, après avoir inauguré, à une époque relativement récente, la rédaction de leurs comptes-rendus annuels, ont tenu à combler l'immense lacune qui séparait le début de leur chronique des origines de Rome, et ont fait précéder les Annales proprement dites d'un résumé historique qui finit par se confondre avec elles. « Il est dans la nature de la chronique, dit Mommsen [4], d'ajouter à l'histoire l'histoire des temps antérieurs, et de chercher à remonter, sinon jusqu'à la création du ciel et de la terre, au moins jusqu'à l'origine de la Cité ; et il est attesté que le tableau dressé par les Pontifes donnait la date de la fondation de Rome (p. 259). On peut donc admettre que

(1) Macr. III, 2, 17. Serv. *Æn.* III, 607. VIII, 470. — (2) Cic. *De Orat.* II, 12. — (3) Vopisc. *Tacit.* I. — (4) Th. Mommsen, *R. G.* I, p. 469.

lorsque dans la première moitié du cinquième siècle, le collége des Pontifes remplaça par une chronique régulière les notes insuffisantes en usage jusque-là, et qui la plupart du temps se bornaient à l'indication du nom des magistrats, il ajouta à cette chronique le commencement qui lui manquait, l'histoire des rois de Rome et de leur chute, et, en fixant au 13 sept. 509, jour de la dédicace du T. de Jupiter Capitolin, le commencement de l'ère républicaine, il établit une connexité apparente entre l'histoire légendaire et le début des Annales. »

Les Pontifes utilisèrent, pour fabriquer cette histoire rétrospective, les traditions nationales et les souvenirs conservés avec les arbres généalogiques dans les grandes familles. Chaque nom de roi ou de guerrier avait sa légende : les reliques du passé, les murs de Rome et son pomœrium infranchissable, le figuier Ruminal, le pont Sublicius étaient comme les preuves citées à l'appui ; les coutumes religieuses et les lois trouvaient leur cause et leur explication dans des récits anecdotiques, dont le collége avait peut-être déjà rempli ses Commentaires. Ainsi, la sainteté du pomœrium était rappelée par la mort de Rémus, l'abolition de la peine du talion par les circonstances qui accompagnent la fin de Tatius, la nécessité des observances relatives au pont Sublicius par la légende d'Horatius Coclès; l'absolution donnée au jeune Horace expliquait le droit de grâce exercé par le peuple, et le droit de provocation accordé aux condamnés ; les services de l'esclave Vindicius, dans la conjuration ourdie par les Tarquins, justifiaient l'affranchissement et le droit de cité accordé aux affranchis. A ces traditions indigènes se mêlèrent quelques épisodes forgés par l'imagination grecque, tels que l'apothéose de Romulus et sa filiation divine, et quelques idées empruntées à la même source, telles que les scrupules pythagoriciens de Numa.

Les Annales ainsi complétées rattachèrent la Rome

historique à la Rome légendaire, et celle-ci à la métropole du Latium, dont la prospérité passée avait laissé un impérissable souvenir. On ne pouvait remonter plus haut sans sortir des limites de la tradition locale, tout au plus était-il permis de fermer la perspective du passé en supposant naïvement un peuple d'Aborigènes auquel commençait la série des générations humaines en Italie. Les Pontifes achevèrent leur œuvre en la dotant d'une chronologie. La supputation des années depuis l'institution du gouvernement républicain n'offrait pas de difficultés sérieuses; il existait des listes des magistrats, ou les archives généalogiques des familles permettaient de les restituer : la dédicace du T. de Jupiter Capitolin formait une ligne de démarcation entre la période républicaine et la période royale. Pour fixer la durée de cette dernière période, les Pontifes n'avaient d'autres renseignements que sept noms de rois. En conséquence, ils durent évaluer la durée de la domination royale à sept générations, qui, estimées à un tiers de siècle chacune, donnent un total de 233 ans 1/3, ou, en chiffres ronds, de 240 ans. Tel est, en effet, le nombre d'années attribué à cette époque par la plus ancienne table chronologique, celle que Cicéron emprunte à Polybe, et que Polybe avait sans doute empruntée à Fabius Pictor, « *regiis quadraginta annis et ducentis paullo cum interregnis fere amplius praeteritis* [1]. » La répartition des années entre les différents règnes fut réglée d'après le nombre de faits accumulés par la tradition autour de chaque nom de roi. Peut-être les Pontifes allèrent-ils jusqu'à corriger la table chronologique qu'ils avaient dressée, car vers 150, ou quelques années plus tard, Polybe vit chez les Pontifes [2] une table qui fixait la date de la fondation de Rome à la deuxième année de la VIIe olympiade (751), et qui, par conséquent, comptait

(1) Cic. *Rep.* II, 30. — (2) Dion. I, 74. (emend. Niebuhr).

243 ans depuis cette année jusqu'à l'établissement de la république, fixé à la 1re année de la LXVIIIe olympiade. Cette correction a eu pour but sans doute de tenir compte des interrègnes dont un, celui qui sépare le règne de Romulus du règne de Numa, passait pour avoir duré 500 jours [1]. Les modifications ultérieures, produites par l'étude comparée de l'histoire grecque et de l'histoire romaine, furent l'œuvre des annalistes séculiers, Atticus, Varron, Denys d'Halicarnasse.

L'histoire des temps antérieurs à la fondation de Rome est de fabrique plus récente encore que l'histoire des premiers siècles de Rome. Elle s'est élaborée en dehors du collége des Pontifes, et s'est ajoutée plus tard aux Annales, moins peut-être comme partie intégrante qu'à titre d'introduction. Les traditions indigènes, comme nous l'avons vu, rattachaient Rome à Albe, et peut-être aux Aborigènes, mais elles ne contenaient aucune allusion à quelque immigration étrangère. Mais l'imagination grecque, amie des légendes et flattée de faire entrer l'univers entier dans le cercle où se meuvent ses héros, se chargea de rattacher l'Italie à la Grèce, et même à l'Asie, par des fils légers d'abord, et qui, multipliés par une fécondité inépuisable, formèrent un tissu trop solide pour être déchiré par la critique inhabile de l'antiquité.

Les inventions des historiens grecs, refondues et coordonnées par Timée de Tauroménium, trouvèrent un écho à Rome où elles flattaient l'orgueil national. Les Romains aimaient à penser qu'Homère avait chanté leurs ancêtres, et croyaient hériter de la célébrité que les Troyens avaient méritée par leurs malheurs. Qui sait même s'ils ne pressentaient pas tout le parti qu'ils pourraient tirer de cette filiation, qui leur permettrait au besoin de jouer le rôle de protecteurs de leurs frères d'Asie

(1) Liv. I, 17.

ou de vengeurs de leurs ancêtres? Déjà, en l'an 282, le Sénat employait son influence pour les Iliens, comme étant alliés par le sang au peuple romain. Quoi qu'il en soit, Timée épargnait aux Romains la peine de chercher ou d'ignorer; ils acceptèrent son récit non-seulement comme vraisemblable, mais comme vrai. Il ne restait qu'à fixer les contours un peu vagues de l'esquisse de Timée par quelques données chronologiques. Mais l'histoire de Rome étant rattachée à l'histoire de la Grèce, devait accepter le même point de départ chronologique, la date de la prise de Troie. La comparaison des deux chronologies montra qu'entre la prise de Troie, fixée par Eratosthène à 408 ans avant la 1re olympiade, et la fondation de Rome, il s'était écoulé au moins 430 ans, et révéla des impossibilités matérielles dans le récit de Timée, tel qu'il avait été reproduit par Nævius, Fabius Pictor, Ennius. Il fallait au moins treize générations pour remplir cet espace, et par conséquent Ilia, mère de Romulus, ne pouvait être la fille d'Enée et la sœur d'Ascagne. C'en était assez pour discréditer complétement Enée et ses Troyens, mais les Romains étaient habitués à cette légende : ils ne pouvaient du reste la désavouer sans accepter le ridicule qui devait s'attacher à leur crédulité passée. Il leur eût fallu rejeter de leurs reliques nationales le sceptre de Priam, le voile d'Hélène ou d'Ilionée et le Palladium[1]. Ils préférèrent conserver la légende sans rejeter la chronologie, laissant à chacun le soin d'intercaler entre Enée et Romulus autant de générations qu'il serait nécessaire pour sauvegarder la vraisemblance. Ce furent encore des Grecs qui se chargèrent de combler cette lacune.

La liste des rois Albains ancêtres de Romulus, paraît avoir été commencée par Corn. Alex. Polyhistor, continuée par le chronographe Castor, et terminée au

(1) Cancellieri, *Le sette cose fatali di Roma antica*. F. Creuzer, *Symbol.* V. 3

commencement du règne d'Auguste. Elle fut immédiatement acceptée et reproduite par Tite-Live, Virgile, Diodore, Denys d'Halicarnasse [1], Verrius Flaccus, Ovide, trop bons courtisans pour contester une généalogie qui était celle des Césars et qui avait pour preuves historiques Pharsale et Actium. Bientôt l'on découvrit la durée exacte de chaque règne, et la somme de 432 ans, assignée par Caton [2] à la dynastie albaine, depuis la prise de Troie jusqu'à la fondation de Rome, fut répartie entre les 14 générations.

Ainsi, la préface de l'histoire romaine fut écrite, pour ainsi dire, sous la dictée des Césars, qui eurent la bonne fortune d'arriver à temps pour y insérer leurs titres de noblesse et y sous-entendre leurs droits au trône. Mais si l'histoire des premiers siècles de Rome a reçu des Pontifes un certificat d'authenticité, il n'est pas probable que, comme l'a voulu faire croire le pseudo-Aurélius Victor (p. 257), les biographies des ancêtres de Romulus aient jamais été incorporées aux Annales. Le texte des documents pontificaux avait été définitivement fixé par l'édition de P. Mucius Scævola et ils intéressaient trop peu le public pour qu'on fût tenté d'y faire des interpolations. Les érudits de profession étaient à peu près seuls à les consulter. Les historiens eux-mêmes aimaient mieux étudier l'histoire dans des chroniques plus libres et plus variées, écrites par des particuliers, et qui avaient pris aux Annales pontificales jusqu'à leur nom. Il s'était formé, en dehors du collége des Pontifes, toute une littérature d'annalistes, qui avaient popularisé en Italie et en Grèce la connaissance de l'histoire romaine. Nævius avait versifié l'histoire de la première guerre Punique; Q. Fabius Pictor avait écrit en grec, à l'usage de la haute société de Rome et des Grecs, des Annales qui furent sans

(1) Liv. I, 1-4. Virg. *Æn.* VI. 760 sqq. X, 50. Diod. I, 29. Dion. I, 64. 65. 70. 71. Fest. v. *Silvj.* Ovid. *F.* IV, 37-53. — (2) Dion. I, 74.



doute bientôt traduites en latin : Caton, dans son livre des *Origines*, avait fait entrer toute l'histoire nationale : Ennius dut la meilleure part de sa gloire à des Annales en XVIII livres, écrites dans la langue de sa patrie d'adoption : une foule de chroniqueurs, tels que L. Cincius Alimentus, le grécomane A. Posthumius, C. Acilius qui écrivirent encore en grec, L. Cassius Hemina, L. Calpurnius Piso Frugi, C. Sempronius Tuditanus, C. Fannius, avaient raconté l'histoire traditionnelle de Rome avec une sécheresse qui rappelait trop bien les Annales pontificales. L. Cœlius Antipater, P. Sempronius Asellio avaient écrit, l'un l'histoire de la seconde guerre punique, l'autre l'histoire contemporaine d'une manière plus scientifique et plus littéraire à la fois. M. Æmilius Scaurus, P. Rutilius Rufus, Q. Lutatius Catulus, Sulla lui-même, avaient laissé des Mémoires ; Cornelius Sisenna avait raconté la guerre Sociale et la guerre civile qui la suivit ; Q. Claudius Quadrigarius, Q. Valerius Antias, C. Licinius Macer, Q. Ælius Tubero avaient repris l'histoire des origines, et leurs annales, surchargées de légendes, ne laissaient plus à leurs successeurs que le soin d'abréger. On comprend que les Pontifes aient abdiqué le rôle d'annalistes et aient renoncé à régenter la tradition historique. Leurs Annales furent comme submergées sous ce flot, et le terme même d'Annales servit, dans la langue vulgaire, à désigner les œuvres des chroniqueurs séculiers. C'est dans ce sens que l'emploient le plus souvent Varron, Cicéron, Tite-Live, Valère-Maxime, Pline, Quintilien, Censorinus, Aulu-Gelle et Macrobe, qui citent à peine de temps à autre les Annales pontificales désignées par l'épithète honorifique de *Maximi*.

L'œuvre des Pontifes tient donc dans la littérature historique une place moins grande qu'on ne serait tenté de le croire. L'indifférence des historiens pour cette compilation s'explique. Elle n'était une source sûre que pour les deux derniers siècles de la république, c'est-à-dire

pour un temps dont les souvenirs étaient partout ; les renseignements sur les siècles antérieurs étaient plus arides que les récits des chroniqueurs sans mériter plus de confiance. Cependant, il ne faut pas oublier que les Pontifes ont été les premiers à recueillir les traditions du passé et à fixer les souvenirs du présent, que la chronologie romaine est leur œuvre, et que les monuments historiques postérieurs ont été élevés sur un terrain préparé par eux. Ils auraient pu sans doute chercher la vérité avec plus de patience et de désintéressement, mais leur prestige reposait sur la science qu'on leur accordait, et ils craignirent de le compromettre en avouant que le passé, dont ils invoquaient sans cesse l'autorité, était un mystère pour eux aussi bien que pour le commun des citoyens. Le scepticisme historique aurait eu pour conséquence immédiate le scepticisme religieux. En face d'un pareil danger, les Pontifes crurent qu'il ne leur était pas permis d'ignorer.

LIVRE TROISIÈME.

FONCTIONS SACERDOTALES DES PONTIFES.

Les Pontifes nous apparaissent, sur le terrain où nous allons les suivre, non plus comme des théologiens, mais comme des sacrificateurs, revêtus de la *prætexte*, coiffés de l'*apex* ou *tutulus*, portant au côté la *secespita* et tenant à la main tantôt la hache (*scena*, *sacena*), tantôt le *simpulum* ou l'*aspersorium* [1].

Le but primitif de l'institution du collége pontifical n'était pas de créer un sacerdoce nouveau : les Pontifes devaient être les surveillants et non les desservants du culte. Les fonctions sacerdotales qu'ils exercèrent sont donc des additions postérieures qui modifièrent sensiblement leur caractère et tendirent à les faire sortir de cette position moyenne qu'ils occupaient entre la religion et l'Etat. Ces additions ont été la conséquence naturelle, sinon nécessaire, du caractère d'universalité que portait l'autorité pontificale. Lorsque la société religieuse eut pris sa forme définitive, tout ce qui n'avait pas ou n'avait plus de place dans son organisation désormais immuable, prit rang parmi les attributions indéfinies des Pontifes. Grâce à eux, le culte put se développer sans nécessiter la création de sacerdoces nouveaux. Dans le cours de cinq siècles, les Romains n'ajoutèrent au personnel sacer-

(1) V. supra, p. 67. Liv. XXXIII, 42. Fest. s. v. *Nautea*, *Tutulus*. [Borghesi, *Œuvres* I, p. 348.]

dotal qu'un seul collége créé pour des fonctions tout à fait imprévues, celui des *IIviri* (*Xviri*, *XVviri*) *sacris faciundis* chargés d'interpréter les livres Sibyllins. Le collége des *IIIviri* (*VIIviri*) *Epulones* est moins une création proprement dite qu'une délégation de quelques attributions pontificales à des auxiliaires demandés par les Pontifes eux-mêmes (196 av. J.-C.).

Les fonctions sacerdotales qui s'ajoutèrent successivement aux devoirs des Pontifes sont nombreuses, d'origine et de caractère très-divers ; il nous faudra renoncer le plus souvent à retrouver les circonstances qui ont déterminé le collége à en accepter le soin et l'époque à laquelle il l'a fait. Suivre pas à pas le développement de ce qu'on pourrait appeler le culte pontifical est chose impossible : tout au plus pouvons-nous aspirer à trouver de temps à autre quelque coïncidence historique entre certains événements et quelques-uns des *sacra pontificalia*. Nous nous contenterons donc de distinguer, dans les cérémonies auxquelles les Pontifes prenaient directement part, celles qui se représentaient à des intervalles réguliers, et les cérémonies extraordinaires ou accidentelles.

CHAPITRE PREMIER.

CÉRÉMONIES PONTIFICALES ORDINAIRES.

Si l'on embrasse d'un coup d'œil l'ensemble des attributions sacerdotales des Pontifes, on s'aperçoit qu'ils se sont particulièrement consacrés au culte des divinités de la terre, de celles qui approchent l'homme de plus près et dont l'action est à la fois la plus immédiate et la plus mystérieuse. On sait quels liens étroits rattachaient la famille et la société au monde souterrain. Les premières assises de la cité plongeaient dans le *mundus* Comme la famille, elle attendait son bonheur et sa prospérité de ces génies capricieux, Mânes, Lares, Pénates, dans lesquels elle reconnaissait les âmes divinisées des ancêtres. Le collége des Pontifes, dont le chef habitait près du foyer de la cité, s'attribua peu à peu le rôle d'intermédiaire entre la grande famille sociale et ce groupe de puissances fécondantes que dominent Saturnus et Ops, personnifications des forces productives de la Terre. Le culte de Vesta, la reine des Pénates, était le premier qui s'imposait à l'attention des Pontifes (*Pontifices Vestae*), mais il ne le desservaient que par l'intermédiaire des Vestales. Certaines cérémonies entrèrent dans le culte pontifical parce qu'elles ont un caractère expiatoire et que la science du collége entourait de garanties spéciales l'accomplissement de ces actes si importants. Enfin, la participation des Pontifes au culte de Jupiter fut motivée par l'extension que prit ce culte sous l'influence d'idées inconnues à l'époque où le Flamen Dialis suffisait au service du dieu.

I

CULTE DES DIVINITÉS DE LA TERRE.

1. LARES DE LA ROME ANTÉ-HISTORIQUE (ARGÉES [1]). — Le pont Sublicius forme le lien qui rattache au collége des Pontifes l'étrange cérémonie connue sous le nom de Sacrifice des Argées. Peut-être cette relation permettrait-elle de voir là la première intervention des Pontifes dans le domaine propre du sacerdoce. L'ensemble disparate de cérémonies symboliques et d'indications topographiques que rappelle ce nom mystérieux d'Argées est un des points les plus obscurs de l'histoire religieuse de Rome. Il y a là des souvenirs perdus, des allusions oubliées, quelque chose comme un texte mutilé dont les débris, rapprochés en dépit des lacunes, n'offrent plus à l'antiquaire que des mots vides de sens. Les anciens n'en savaient guère plus que nous sur cette question; les Pontifes, qui lui avaient consacré un petit traité spécial, n'avaient pu que colliger des traditions éparses et leur science ajoutée à celle de Varron a laissé l'énigme inexpliquée. Le mot d'*Argei* (*Argea*) désigne à la fois des sanctuaires ou chapelles bâties dans divers quartiers de Rome, et les mannequins d'osier que l'on précipitait tous les ans dans le Tibre du haut du pont Sublicius. Il faut donc découvrir entre ces deux sens si différents les rapports qu'y avait attachés la coutume. L'entreprise est à peu près désespérée, mais c'est déjà presque un succès que d'arriver au vraisemblable.

Les chapelles connues sous le nom d'*Argea* (*loca*) correspondaient primitivement à une division de la ville en districts ou *vici*, division qui rentre elle même dans la di-

(1) J. A. Ambrosch, *Stud.* p. 198. 211-214. J. Marquardt, *Handb.* IV, p. 200-205. L. Preller *R. Myth.* p. 514-516. F. Liebrecht, *Die Argei* (Philolog. XXIII, 679 sqq. XXIV, 179 sqq. XXVI, 727 sqq.)

vision en quatre quartiers, ou Tribus urbaines, attribuée à Servius Tullius. « *Reliqua urbis loca olim discreta, quom Argeorum sacraria in XXVII partis urbis sunt disposita... E quis prima est scripta regio Suburana, secunda Exquilina, tertia Collina, quarta Palatina.* »

Leur emplacement et leur numéro d'ordre étaient soigneusement indiqués dans les livres pontificaux dont Varron transcrit quelques fragments. Le document pontifical montre que les chapelles sont classées par quartiers et que chaque quartier en possède six :

(*Regio Suburana. I. Caelius. II. Caeliolus. III. Carinae.*)

IV. Ceroliensis, quarticeps circa Minervium qua e Caelio monte iter in Tabernola est.

(*VI. Subura.*)

(*Regio Exquilina*) — *In sacris Argeorum scriptum est sic :*

I. Oppius mons, princeps Exquilis ouls lucum Facutalem ; sinistra via secundum moerum est. . . . .

III. Oppius mons, terticeps cis lucum Exquilinum, dexterior via in Tabernola est.

IV. Oppius mons, quarticeps cis lucum Exquilinum, via dexterior in Figulinis est.

V. Cespius mons, quinticeps cis lucum Poetelium... Exquilinis est.

VI. Cespius mons, sexticeps apud aedem Junonis Lucinae, ubi aeditumus habere solet.

(*Regio Collina*). . . . .

III. Collis Quirinalis, terticeps cis aedem Quirini.

IV. Collis Salutaris, quarticeps, advorsum est Apollinar, cis aedem Salutis.

V. Collis Martialis, quinticeps apud aedem Dei Fidi in delubro ubi aeditumus habere solet.

VI. Collis Latiaris, sexticeps in vico Instelano summo, apud auraculum : aedificium solum est.

(Regio Palatina). — *V. Germalensequinticeps apud aedem Romuli.*

VI. Veliense sexticeps in Velia apud aedem deum Penalium [1].

La somme des chapelles contenues dans les quatre quartiers doit donc être évaluée à 24, et le nombre de 27 donné par Varron est dû probablement à l'erreur d'un copiste qui a pu facilement confondre deux chiffres aussi semblables que XXIIII et XXVII. Cette correction, importante pour notre sujet, est justifiée par un autre passage de Varron dont il sera question plus loin.

La distribution régulière des sanctuaires Argéens dans les quatre régions ne saurait être attribuée au hasard; mais elle ne prouve nullement que l'institution de ces sanctuaires soit contemporaine de la division en Tribus. L'obscurité qui couvre leur origine, les défaillances de la tradition qui a tout oublié, excepté leur haute antiquité, montre au contraire que c'est là un legs des âges primitifs accepté par Servius Tullius et utilisé par lui pour rattacher une de ses innovations aux usages du passé. Les auteurs s'accordent à regarder les *Argea* comme antérieurs à Servius Tullius. Tite-Live se faisant l'écho des annalistes, en rapporte la fondation à Numa, dont le nom complaisant servait de solution à toutes les questions religieuses : « *(Numa) multa alia sacrificia locaque sacris faciendisquae Argeos pontifices vocant, dedicavit* [2] ». D'autres, plus difficiles, mais non moins indulgents pour leurs propres explications, y voyaient les tombeaux des Argiens (Ἀργεῖοι) qui vinrent avec Hercule dans le Latium et fondèrent au pied du Capitole la ville de Saturnia [3]. Ils racontaient que ces Argiens, regrettant leur ancienne patrie, s'étaient précipités dans le Tibre ou ordonnaient d'y précipiter leurs ca-

(1) Varr. *L. l.* V, 45-52. — (2) Liv. I, 21. — (3) Varr. V, 45. Dion. I, 34. Macr. I, 7, 27. Ovid. *Fast.* V, 650 sqq. Fest. p. 344. Paul. p. 19. Plut. *Q. R* 32.

davres, afin que les flots emportassent leurs dépouilles jusqu'aux rivages de l'Argolide. Cette légende, laborieusement créée par l'érudition aux abois, pour expliquer à tout prix l'existence des sanctuaires et le caractère symbolique du sacrifice annuel, est évidemment de fabrique récente et ne mérite pas d'être sérieusement discutée. Ses auteurs ont oublié de nous dire pourquoi on ne trouvait pas un seul tombeau de ces Saturniens sur l'emplacement de l'antique Saturnia. Une autre étymologie dérivait *Argei* de *arcere*, et croyait y reconnaître les vieillards que la société repoussait de son sein, comme inutiles, lorqu'ils avaient atteint l'âge de soixante ans. Cette explication, regardée par les délicats comme injurieuse à l'honneur des Romains, repose sur une tradition qui n'a pu être inventée par une société civilisée, mais rien ne prouve qu'il y ait un rapport naturel entre cette coutume barbare et les *Argei*.

Les efforts faits par les modernes pour arracher à ce mot le secret qu'il cache n'ont point donné de résultats satisfaisants. Le radical *arg-* (cf. *argentum*, *argilla*, ἀργὸς) donné par Klausen, peut tout au plus servir à confirmer une idée préconçue, car il faut le torturer pour en faire sortir la signification de *senes* (*cani*) dans laquelle on trouve une allusion aux gnomes que les Romains honoraient sous le nom de Lares. Enfin, on en est revenu à l'étymologie varronienne, qui se trouve cette fois conforme aux lois de la grammaire. Les *Argei* sont bien des Argiens, ou, par extension, des Grecs. Mais cette étymologie nous ramènerait tout droit à la légende que nous mentionnions tout à l'heure, et il est impossible de donner à des recherches si difficiles un point de départ si équivoque. Nous l'oublierons donc pour un moment et nous n'y reviendrons qu'après avoir essayé de déterminer par d'autres moyens le véritable caractère des usages archaïques dont il s'agit. Cette méthode paraît être la plus sûre : elle fait passer les faits avant les mots qui, comme nous l'avons vu en

analysant le titre de *Pontifex*, ne représentent pas toujours ce qu'il y a de plus essentiel dans les institutions.

Le premier fait qui s'impose à l'attention, c'est le caractère tout local du culte des Argées. Chacun des sanctuaires a sa place invariable, indiquée avec une exactitude minutieuse, et Varron dit expressément que leur position indique une ancienne division topographique de la ville. Il faut donc les considérer comme consacrés au culte de divinités honorées en commun par les habitants de chaque quartier. Cette conclusion restreint considérablement le champ des recherches. Les habitants d'un quartier ne formaient point de confréries ou de groupes religieux analogues aux familles, aux *gentes* ou aux curies. Ils n'avaient point de sacrifices héréditaires à offrir en commun, point de traditions collectives à conserver : en un mot, ils composaient une unité exclusivement politique. Leurs adorations communes ne pouvaient donc s'adresser qu'à des divinités elles-mêmes purement locales, attachées au sol et protectrices de ceux qui y avaient bâtis leur demeure. Tels étaient les *Lares compitales*, génies bienfaisants, honorés dans les carrefours et que l'imagination populaire se représentait toujours associés deux à deux par des liens de parenté. Les *Argei* seraient donc consacrés aux Lares protecteurs des diverses subdivisions du sol romain. Mais ces subdivisions ne sauraient être les *vici* délimités par Servius Tullius, car les *vici* avaient leur culte des Lares tout à fait indépendant des *Argei*. Chacun d'eux possédait sa chapelle des *Lares compitales* (*viales*), et célébrait en leur honneur la fête annuelle des *Compitalia*, pendant laquelle chaque citoyen du *voisinage* (*vicinia* de *vicus*), devait apporter un gâteau au sacrifice commun. C'était à ces Lares, et non aux Argées, que les nouvelles épousées offraient un *as* comme pour payer leur bienvenue dans le quartier où les amenaient leurs maris. Les Argées ne représentaient

donc pas l'ordre de choses établi par Servius Tullius, ils appartiennent à une époque antérieure, déjà oubliée peut-être lorsque Rome reçut cette organisation administrative.

Si l'institution des Argées datait du règne de Numa, il semble que la tradition nous aurait renseignés sur l'intention du fondateur, aussi nettement qu'elle l'a fait pour les autres coutumes liturgiques dont elle rapporte l'origine à ce règne. Son silence nous autorise à remonter plus haut, à une époque où la société romaine n'existait pas encore, mais où les éléments qui devaient la constituer étaient déjà rassemblés par le hasard. Alors, sur les hauteurs du Palatin, du Cœlius, des Esquilies, du Quirinal et du Viminal, vivaient, constituées en bourgades indépendantes, de petites peuplades latines et sabines, mélangées peut-être avec les débris d'une population antérieure. Chacun de ces hameaux devait avoir ses Lares, car ce culte, le plus ancien de tous, était à l'origine le lien de toutes les associations, des *gentes* et de la famille elle-même. La barbarie de ces temps reculés et le caractère des religions italiques, qui ne connaissent point de dieux désintéressés, enfin, les nombreuses allusions à des sacrifices humains contenues dans les vieilles légendes permettent de croire que le sang humain coulait quelquefois en l'honneur de ces génies souterrains qui tenaient entre leurs mains les sources de la fécondité et de l'abondance. Cette hypothèse prend tous les caractères de l'évidence, quand on songe que les *Lares compitales* exigeaient des sacrifices humains, et qu'on leur immolait des enfants jusqu'à l'établissement de la république [1]. Elle nous aidera plus loin à expliquer le sens du sacrifice des Argées.

Cependant, au sein de ces agglomérations confuses s'ébauchaient des associations plus larges, dont le lien était la communauté de race : le Palatin devint le centre et

(1) Macr. I, 7, 34.

comme la forteresse de la tribu des Ramnes, pendant que la tribu des Tities se groupait autour des sanctuaires bâtis sur le Quirinal. Le rapprochement de ces deux tribus créa la Rome historique. Celle-ci absorba bientôt les groupes moins homogènes qui avaient résisté jusque-là à l'assimilation, et se compléta par l'adjonction d'une troisième tribu, les Luceres, grossie par des immigrations fortuites ou violentes. Les vestiges du passé s'effacèrent bientôt au sein d'une unité de plus en plus compacte. Mais ce passé avait légué aux Romains des devoirs qu'ils auraient cru imprudent de négliger. Les Lares des anciennes bourgades, oubliés pour des dieux nouveaux, auraient pu venger leur divinité méprisée sur les descendants de leurs anciens adorateurs. Sans doute, ils ne pouvaient plus représenter des associations dissoutes, mais ils avaient droit à un hommage qui rappelât ce qu'ils avaient été. Numa, selon Tite-Live, satisfit à ce pieux devoir, et éleva ou ordonna d'entretenir ces sanctuaires connus plus tard sous le nom d'*Argei*. Ses scrupules étaient déjà des scrupules d'érudit : le peuple, s'il en comprit encore le motif, se hâta de l'oublier. Servius Tullius, qui cherchait à resserrer les liens de l'unité en confondant les trois races dans ses divisions administratives, voulut peut-être partager également, entre les Ramnes, les Tities et les Luceres, les *Argei* et les devoirs qu'ils rappelaient. Chacune de ces tribus eut dans chaque quartier, non pas un sanctuaire, mais deux, parce que, comme nous l'avons vu, les Lares passaient pour être associés fraternellement deux à deux.

Cette explication nous paraît pouvoir supporter la confrontation des textes : elle concilie les recherches de Varron avec le texte de Tite-Live. Nous allons essayer sa valeur en passant à l'étude du culte des Argées.

Ce culte se composait de deux cérémonies distinctes, une procession aux chapelles et le sacrifice sur le pont

Sublicius. La procession avait lieu le 16 et le 17 mars; la *Flaminica Dialis* y assistait, les cheveux épars en signe de deuil [1]. Puis, le 15 mai, les Pontifes, les Vestales, les préteurs et les autres magistrats se rendaient sur le pont Sublicius. Après que les Pontifes avaient offert le sacrifice d'usage, les Vestales précipitaient dans le Tibre 24 ou 30 mannequins d'osier auxquels on donnait le nom d'*Argei* [2].

La procession du mois de mars tombe au milieu de ces interminables fêtes des Saliens (1er-24 mars), qui enlevaient la plus grande partie du mois aux affaires publiques et privées. Les jours pendant lesquels les *ancilia* étaient en mouvement passaient en effet pour *religieux;* la ville était livrée aux fureurs de Mars, et si cette exaltation sanguinaire n'allait pas jusqu'à troubler l'éternelle sérénité du prêtre de Jupiter, presque identifié avec son dieu, son épouse, moins complétement séparée du monde, rendait hommage au dieu de la guerre en s'abstenant de peigner sa chevelure. La procession des Argées, à laquelle elle assistait, n'était peut-être qu'une de ces rondes des Saliens, destinée à porter aux antiques Lares d'une société disparue le tribut d'un souvenir.

La cérémonie bizarre du pont Sublicius appartient exclusivement au culte des Argées. Son antiquité est incontestable : les auteurs sont unanimes pour placer son origine bien au-delà de la fondation de Rome; mais l'imagination grecque, qui a mêlé tant de fables à l'histoire romaine, nous a caché sous ses fictions le point de départ de cette coutume. On racontait que les premiers habitants du sol romain, Aborigènes ou Pélasges, sacrifiaient à Saturne, d'autres disent au dieu des enfers, Dis Pater, une ou plusieurs victimes humaines, et cela en vertu d'un

(1) Ovid. *Fast.* III, 721. Gell. X, 15. — (2) Varr. VII, 44. Dion. 38. Plut. *Q. R.* 32. Macr. I, 11, 47. Ovid. *Fast.* V, 621.

oracle dont on citait même le texte grec (p. 100). Cet usage barbare subsista jusqu'à ce qu'Hercule, représentant de la civilisation hellénique, vint enseigner à ce peuple grossier les finesses de la substitution qui permit de satisfaire à la fois aux exigences des dieux et à celles de l'humanité. Instruits par Hercule, les indigènes ne précipitèrent plus dans le fleuve que des poupées d'osier. Ce sacrifice devait avoir lieu d'abord sur la rive du fleuve, car le pont Sublicius datait, d'après la tradition, du règne d'Ancus; cependant un érudit, Cornelius Epicadus, trouva moyen d'attribuer à la venue d'Hercule l'usage d'accomplir cette cérémonie sur le pont Sublicius: « *Epicadus refert Herculem occiso Geryone, cum victor per Italiam armenta duxisset, ponte qui nunc Sublicius dicitur ad tempus instructo, hominum simulacra, pro numero sociorum quos casus peregrinationis amiserat, in fluvium demisisse, ut aqua secunda in mare advecta pro corporibus defunctorum veluti patriis sedibus redderentur et inde usum talia simulacra fingendi inter sacra mansisse* [1]. » C'est la légende dont il a déjà été question et qu'Ovide a reproduite dans ses *Fastes* avec quelques variantes.

En somme, les récits des auteurs nous permettent de constater une tradition archaïque affirmant l'usage d'offrir aux divinités souterraines des victimes humaines, et un conte à la grecque fabriqué pour les besoins de la cause. La tradition seule mérite d'être prise en considération. Il ne reste donc plus que deux faits en présence, l'existence des chapelles des Lares et le sacrifice du pont Sublicius, rattachés l'un à l'autre par la dénomination commune d'*Argei*. La conclusion la plus naturelle est que le sacrifice et les chapelles appartenaient au culte des mêmes divinités. Les mannequins d'osier rappelaient les hommes que les âges barbares sacrifiaient aux génies

(1) Macr. I, 11, 47.

de la terre. Les auteurs prétendent, il est vrai, que cet hommage était rendu à Saturne ou à Dis Pater (Pluton), mais leur témoignage même peut confirmer notre hypothèse. En effet, les traces presque effacées de la tradition les amenaient à reconnaître qu'il s'agissait de dieux attachés au sol, sans leur permettre de préciser davantage, et la preuve, c'est qu'ils ne s'accordent pas lorsqu'ils précisent; les uns donc ont cru reconnaître le roi du monde souterrain, Dis Pater, les autres Saturne, le principe fécondant de la terre, dont le culte a, du reste, de nombreuses analogies avec celui de Dis Pater. Le nom de Saturne introduisit dans la théorie des Argées les légendes déjà groupées autour de lui, la ville de Saturnia et la visite d'Hercule. Ce dernier personnage avait d'abord, sous son nom grec, une physionomie toute italienne. C'était, lui aussi, un génie libéral et protecteur, pâtre à la campagne, dispensateur des bénéfices imprévus à la ville, et là s'associant, pour ainsi dire, dans une œuvre commune aux Lares publics. Lorsque le progrès de l'hellénisme en Italie l'eut assimilé à peu près complétement à son homonyme grec, lorsque l'on se fut habitué à dire « l'*Argien* » Hercule, les Lares, ses compagnons, passèrent également pour *Argiens*. Cette épithète remplaça leur nom propre depuis longtemps oublié, et s'appliqua, par extension, aux victimes qu'on leur offrait. C'est ainsi qu'une association d'idées purement accidentelle aurait donné à ce reste du culte primitif un nom dans lequel il ne faut pas plus chercher une définition que dans celui de Pontifes.

Après cette digression nécessaire, nous allons rentrer dans notre sujet en étudiant le rôle que jouent dans cette question le pont Sublicius et les Pontifes.

L'usage de célébrer le sacrifice des Argées sur le pont ne saurait être évidemment antérieur au pont lui-même, c'est-à-dire, d'après la tradition historique, au règne

d'Ancus Marcius. Il s'établit alors; et depuis ce temps, la divinité du Tibre eut peut-être aussi sa part de cet impôt du sang, expiation fictive, mais théoriquement, la plus grande des expiations « τὸν μέγιστον τῶν καθαρμῶν [1]. » Ce que nous savons des idées et des scrupules qui firent des Pontifes les architectes du pont Sublicius ne nous permet pas de douter qu'il ne faille attribuer à une décision pontificale le transfert de la cérémonie traditionnelle. Le pont, comme nous l'avons dit ailleurs (p. 17), devenait ainsi un autel. C'est aussi depuis cette époque, selon toute vraisemblance, que les Pontifes présidèrent à la solennité modifiée par eux dans quelques détails. Ils y avaient ajouté en particulier certains sacrifices préparatoires offerts par eux; mais ils ne changèrent rien à la forme du grand sacrifice : les effigies furent, comme par le passé, précipitées de la main des Vestales, c'est-à-dire de celles qui représentaient l'unité religieuse de l'Etat. C'était en effet l'Etat qui rendait cet hommage aux génies des petites sociétés qu'il avait absorbées.

Nous avons rejeté à dessein hors de la discussion un débat secondaire sur le nombre des effigies. Varron le fixe à 24, ce qui établit une coïncidence parfaite entre ce nombre et celui des chapelles [2], mais Denys, qui croyait probablement le sacrifice offert au nom des curies, parle de trente « εἴδωλα » [3]. L'autorité de Varron, plus d'une fois témoin oculaire de ce qu'il affirme, l'emporte sur l'autorité du rhéteur grec, et nous permet d'éviter une nouvelle discussion non moins laborieuse que celles qui ont précédé, sur ces chiffres et les significations que les critiques aux abois leur ont prêtées.

II. Lares de la Rome historique. — Le culte d'Acca Larentia, mère nourricière de Romulus et de Remus, appartient évidemment au culte des Lares. Son nom

(1) Plut. Q. R. 86. — (2) Varr. VII, 44. — (3) Dion. I, 38.

même signifie « *mère des Lares;* » elle est, comme Dea Dia, Flora, Fauna, avec lesquelles ses attributs la confondent, un génie de la fécondité. L'histoire légendaire en faisait une courtisane opulente qui avait légué ses biens au peuple romain. On montrait son tombeau dans le Vélabre. C'est là que le 23 décembre, jour de la fête des Lares (*Larentinal, Larentalia*), les Pontifes, assistés du Flamen Quirinalis, offraient un sacrifice à sa mémoire, en mêlant à leurs invocations le nom de Jupiter [1]. Le rapport établi par la légende entre Quirinus, Romulus et Acca Larentia explique la présence du flamine de Quirinus.

Les nourrissons d'Acca Larentia, Romulus et Remus, étaient sans doute aussi des Lares; et c'est peut-être pour donner au Lare éponyme de Rome un frère, comme le voulait la doctrine traditionnelle (p. 274), qu'a été inventé le personnage de Remus, dont le nom n'est autre chose que celui de *Lemus-ures* modifié par le changement de l'*l* en *r*. Un sacrifice était offert aux deux jumeaux par la main des Pontifes, dans la cabane de Romulus que l'on croyait posséder sur le Germale [2]. Le feu qui la consuma l'an 38 avant J.-C. avait été causé par un sacrifice pontifical.

L'histoire des origines de Rome, forgée par les Grecs, fournit l'occasion de révérer un nouvel ancêtre. Enée, transformé, disait-on, par les eaux du Numicius, était devenu un dieu indigène (*Jupiter Indiges*). Tous les ans, les Pontifes et les consuls se transportaient sur les bords du Numicius pour offrir un sacrifice au héros qui avait probablement détourné sur lui les hommages primitivement adressés au Numicius lui même [3]. Les Pontifes participaient également au culte des Pénates de Lavinium.

Enfin, les nombreuses analogies qui rattachent *Diva*

(1) Varr. VI. 23. Cic. *Ep. ad. Brut.* I, 15. Plut. *Q. R.* 34. Gel VII, 7. Macr. I, 10, 15 C. I. L. p. 409. — (2) Dio Cass. XLVIII, 4 — (3) Intpp. Mai, *Æn.* I, 260.

Angerona à Saturne, Ops, Acca Larentia, etc., nous permettent de la regarder comme un des génies protecteurs de Rome, peut-être le plus grand de tous, celui dont il était défendu de prononcer le nom[1]. Angerona, représentée un doigt sur la bouche, semblait elle-même ordonner le silence. Les Pontifes lui offraient un sacrifice le 21 décembre, dans la *curia Acculeia* située non loin du tombeau d'Acca Larentia[2].

III. Divinités fécondantes. — Du culte des Lares à celui des divinités mieux connues et plus populaires qui représentaient les puissances génératrices de la nature, la transition est presque insensible.

Au milieu des fêtes de Cérès, le 15 avril, les Pontifes immolaient à Tellus, alors couverte de moissons prêtes à mûrir, des vaches pleines (*boves hordas, fordas*), dont le fruit était ainsi sacrifié pour sauver les fruits de la terre. Une partie des victimes était immolée sur le Capitole, le reste dans les curies[3].

Lorsque les moissons avaient été récoltées, le 25 août, les Pontifes en remerciaient *Ops*, la mère des richesses, par un sacrifice offert dans le sanctuaire de la Regia, oratoire particulier des Pontifes et des Vestales[4].

Ils donnaient encore par leur présence un caractère solennel à la cérémonie dite des noces de Cérès ou d'Orcus, célébrée en l'honneur de la fécondité de Cérès. — *Nuptias Cereris... quae Orci nuptiae dicebantur, quas praesentia sua pontifices ingenti sollemnitate celebrabant*[5].

Les Pontifes présidaient également aux courses données en l'honneur de *Consus* (*Consivius*), celles qui avaient été l'occasion du rapt des Sabines (21 août); le 7 juillet ils offraient un sacrifice sur l'autel souterrain du dieu[6].

(1) Macr. III, 9, 4. — (2) Varr. VI, 23. Plin. III, 5, 65. Kal. Praen. — (3) Ovid. *Fast.* IV, 630. Io. Lyd. *Mens.* IV, 49. — (4) Varr. VI, 21. Kalend. a. d. — (5) Serv. *Georg.* I, 344. — (6) Varr. VI, 20. Dion. II, 31. Tertull. *De Spectac.* 5.

C'était encore une déesse de la fécondité que les Pontifes honoraient dans *Carmenta*. On croyait qu'elle veillait sur les sources de la génération humaine. Aussi avait elle un flamine, une fête de deux jours (11-15 janvier), un autel et un *fanum* dans le voisinage de la porte à laquelle elle avait donné son nom. Les Pontifes, s'il faut en croire Ovide, auraient ajouté à tous ces hommages leur concours à la cérémonie du 11 janv. [1].

Ils honoraient aussi par des sacrifices offerts dans le bois d'Helernus, sur les bords du Tibre (1er juin), la déesse *Carna* ou *Cardea*, qui protégeait le jeune âge en éloignant des berceaux les vampires malfaisants [2].

IV. LUSTRATIONS ET PURIFICATIONS. — Le collége des Pontifes dont le président, depuis l'abolition de la royauté, jouait auprès de l'Etat le rôle de père de famille, devait nécessairement prendre part aux cérémonies expiatoires célébrées au nom de l'universalité des citoyens, et il est permis de supposer, même en l'absence de textes formels, qu'ils apportaient leur concours aux purifications des *Parilia* (21 avril) et au sacrifice de la *porca praecidanea* (p. 70) qui n'étaient pas moins obligatoires pour l'Etat que pour les familles [3].

Ils figurent également à titre de sacrificateurs dans la cérémonie solennelle connue sous le nom d'*Amburbium*. Une procession faisait le tour de la ville, à l'extérieur des murs, et faisait halte à certains points qui passaient sans doute pour avoir été autrefois les limites du territoire romain. C'est là que les Pontifes, ceints selon le rite de Gabies, sacrifiaient à tous les génies protecteurs de la ville : « οἱ θ' ἱερομνήμονες θυσίαν ἐπιτελοῦσιν ενταῦθά τε καὶ ἐν ἄλλοις τόποις πλείοσιν ὡς ὁρίοις αὐθημερόν, ἣν καλοῦσιν Αμβαρουίαν (Ἀμβούρβιον?)[4]. Cette fête lustrale, analogue à la fête champêtre des

(1) Ovid. *Fast.* I, 461 sqq. — (2) Ovid. *Fast.* VI, 101, sqq. — (3) V. J. Marquardt, *Handb.* IV, p. 165. — (4) Strab. V, 3.

Ambarvalia, n'était peut-être pas au nombre des fêtes ordinaires : en tout cas, on la trouve célébrée extraordinairement pour conjurer la colère des dieux, et en particulier lorsque la guerre éclata entre Pompée et César [1].

Tous les quatre ans, lorsque les consuls et plus tard les censeurs terminaient par une cérémonie religieuse le recensement des citoyens, le P. M. prenait part à ce lustre (*lustrum*, *ambilustrum*), et offrait sans doute à cette occasion ces *hostiae caviares* dont il a déjà été question (p. 64) et qui étaient immolées, selon Festus, « *pro collegio pontificum quinto quoque anno.* »

Les Pontifes concouraient encore à d'autres cérémonies symboliques dont on ignore le sens, mais qui paraissaient être des fêtes expiatoires. Telles sont le *Regifugium* (24 février) et cet étrange drame religieux du mois de juillet (5-8 juillet) qui commence par les *Poplifugia*, se continue par les *Nonae Caprotinae* et se termine par une explosion de joie connue dans la langue liturgique sous le nom de *vitulatio* [2].

II

CULTE DE JUPITER ET DE MARS.

Les Pontifes ne voulurent pas rester étrangers aux fêtes les plus solennelles du culte romain, celles de Jupiter et de Mars. Ces dieux avaient déjà leurs flamines; Mars avait même un collége de Saliens exclusivement consacrés à son service. Cependant les Pontifes, en provoquant peut-être des innovations de détail, parvinrent à jouer un rôle dans ces deux cultes.

Celui de Jupiter s'ouvrit facilement à leur ambition : il

(1) Liv. XXI, 62. XXXV. 9. XLII, 20. J. Obseq. passim. Lucan. *Phars.* I, 592 sqq. — (2) Fest. p. 278. Macr. III, 2, 11-15 [Marquardt, *Handb.* IV, p. 265-267].

s'était transformé sous l'influence des idées grecques et le Flamen Dialis ne suffisait plus aux exigences d'un dieu qui aimait les jeux, les cortéges pompeux et qui invitait le Sénat à diner au Capitole. Ce banquet (*epulum Jovis*) faisait partie intégrante des jeux célébrés en l'honneur de Jupiter. Il était, avec le sacrifice qui le précédait, la fête religieuse au milieu des amusements populaires : aussi les Pontifes avaient-ils soin de le fixer aux Ides, jour de Jupiter, Ides de sept. pour les jeux romains, Ides d'oct. pour les jeux Capitolins, Ides de nov. pour les jeux Plébéiens. Jupiter, fardé et parfumé, Junon et Minerve, étaient au nombre des convives. Leur présence devait interdire aux simples mortels cette expansion sans laquelle la meilleure chère n'a point de saveur. Comparés aux repas de corps dans lesquels les colléges sacerdotaux déployaient le luxe le plus raffiné, les banquets du Capitole n'étaient que des corvées, et nous croyons qu'il ne faut pas chercher ailleurs, comme l'ont fait tant de critiques, cet *epulum dicis causa* dans lequel les Pontifes « festinaient pour la forme [1]. » L'exemple de Jupiter fut contagieux : les banquets sacrés se multiplièrent avec les jeux ordinaires et extraordinaires et même en dehors des jeux, à l'occasion des dédicaces, des triomphes et d'autres solennités. Les Pontifes ne pouvant plus suffire à tant de devoirs nouveaux demandèrent qu'on donnât aux dieux des majordomes en titre, les *IIIviri*, bientôt *VIIviri Epulones*, institués en 196 sur la proposition du tribun C. Licinius Lucullus [2].

L'autorité disciplinaire que les Pontifes exercèrent, après l'expulsion des rois, sur le Flamen Dialis, leur permit même de s'essayer aux fonctions du plus saint des sacerdoces. Le P. M. étant dans la hiérarchie sacerdotale le supérieur du flamine de Jupiter, en conclut qu'il pou-

(1) Plin. XXVIII, 5. [J. Marquardt. *Handb.* IV, p. 181, A. 1076.] — (2) Liv. XXXIII, 42.

vait au besoin le remplacer et le remplaça en effet dans plusieurs circonstances « *si flamen valetudine aut munere publico impediretur* [1]. » Cette facilité de substitution faillit même faire disparaître, à la fin de la république, le sacerdoce de Jupiter dans lequel personne ne voulait plus ensevelir son ambition et sa liberté. Après la mort de L. Cornelius Merula, victime des proscriptions de Marius, Jupiter n'eut pendant 75 ans d'autre prêtre que le P. M. (p. 216), et cet intérim aurait pu se prolonger indéfiniment si le prince, devenu P. M., n'eût trouvé le flaminat incompatible avec ses devoirs.

Quoi qu'il en soit, le sacrifice offert à Jupiter sur le Capitole aux Ides de mars était offert par la main du P. M. assisté de la grande Vestale et des Saliens que l'on retrouve partout dans la saison de leurs pérégrinations [2]. Cette cérémonie, qui coïncidait avec la fête d'*Anna Perenna*, avait pour but d'attirer les bénédictions célestes sur l'année qui venait de commencer aux Kal. précédentes. La présence du P. M. et de la grande Vestale, représentants de l'Etat considéré comme association religieuse, montre que ce sacrifice s'accomplissait au nom de la société entière. On ne saurait décider s'il est d'institution pontificale ou si le P. M. s'y était créé un rôle en usurpant les fonctions du flamine ou du *Rex*.

Enfin, les Pontifes paraissent avoir pris part au sacrifice ordinaire des Ides (*Idulia*) que le *Rex* offrait sur le Capitole [3].

Le culte de Mars fut moins envahi par les prétentions sacerdotales des Pontifes. Plus fortement et plus anciennement constitué que celui de Jupiter, il résista mieux aux innovations. Cependant, on dirait que le P. M. habitant la Regia après Numa, et profitant peut-être de quel-

(1) Tac. *Ann.* III, 58. — (2) Io. Lyd. *Mens* IV, 36. Kal. a. d. — (3) Fest. p. 290. Macr. I, 15. 17. Ovid. *Fast.* I, 55. 587. Plut. *Q. R.* 24.

que pratique de dévotion dont le pieux roi avait donné l'exemple voulut constituer dans la Regia même, où se trouvait le sanctuaire de Mars, un culte rival de celui des Saliens. C'est du moins la pensée que suggère ce sacrifice offert dans la Regia par le P. M. assisté d'un collége de Saliennes louées pour la circonstance et costumées comme les Saliens eux-mêmes. — *Salias virgines Cincius ait esse conducticias, quae ad Salios adhibebantur cum apicibus paludatas : quas Aelius Stilo scripsit sacrificium facere in Regia cum Pontifice paludatas cum apicibus in modum Saliorum*[1].

La cérémonie du lustre, relatée plus haut, pourrait être aussi considérée comme appartenant au culte de Mars.

Nous retrouvons encore les Pontifes sur le Comitium, le 19 mars, jour des *Quinquatrus*, où ils sacrifiaient peut-être pendant que les Saliens rappelaient par leurs danses le rapt des Sabines et l'alliance qui réunit ensuite les deux peuples rivaux, alliance dont *Minerva-Nerio* devait conserver le souvenir.[2].

Qu'il nous soit permis de clore ici la liste des cérémonies pontificales ordinaires sans ouvrir un paragraphe spécial pour le culte des empereurs. La religion prêta complaisamment ses rites à l'adulation, et les Pontifes ne furent pas les moins zélés des courtisans[3], mais ces superfétations, outre qu'elles ont eu en général un caractère transitoire, n'appartiennent pas au développement régulier et logique de la compétence pontificale.

(1) Fest. p. 239. — (2) Kal. Vat. a. d. Fest. p. 372. — (3) Monum. Ancyr. II, 29. Kal. Præn. 17 Jan.

CHAPITRE II.

CÉRÉMONIES PONTIFICALES EXTRAORDINAIRES.

Toutes les cérémonies extraordinaires accomplies par le ministère des Pontifes ont le caractère d'expiations. La plupart sont provoquées par des prodiges météorologiques et se rattachent ainsi au culte de Jupiter.

L'enterrement de la foudre (*fulgur conditum*) d'après le rite de Numa [1] était un devoir qui incombait naturellement aux Pontifes [2] parce qu'il s'agissait à la fois d'une expiation et d'une sorte de consécration qui rangeait l'endroit frappé de la foudre parmi les lieux religieux (p. 147). Mais la supériorité des Etrusques dans la science fulgurale engagea les Pontifes à se décharger de ce soin sur les haruspices (p. 186).

La cérémonie de l'*aquaelicium* (*aquilicium*) (p. 187) paraît appartenir à la fois au culte de Jupiter et à celui de Mars. Lorsque la sécheresse menaçait les récoltes, les Pontifes ordonnaient une procession à laquelle les matrones assistaient pieds nus (*nudipedalia*) et les magistrats sans insignes. Des sacrifices étaient offerts à Jupiter sur le Capitole. Enfin, les Pontifes allaient prendre, dans le T. de Mars à la porte Capène, cette mystérieuse « pierre de source » (*lapis manalis*) qui avait la propriété d'attirer la pluie et la traînaient dans les divers quartiers de la ville [3].

Nous retrouvons encore les Pontifes offrant des sa-

(1) Ovid. *Fast.* III, 285-344. Plut. *Num.* 15. Arnob. V. 1. — (2) Schol. Juv. VI, 587. — (3) Serv. *Æn.* III, 175. Cf. Paul. pp. 2. 128. Non. p. 547.

crifices expiatoires dans le bois de Diane à Aricia [1], et jusque sur les bords du lac Averne et du lac Lucrin troublés dans leur repos par les travaux d'Agrippa [2].

Les Pontifes prêtaient leur ministère à des expiations bien autrement terribles. Il faut inscrire au nombre des cérémonies pontificales le sacrifice affreux ordonné par César, P. M., en 46, après une sédition militaire. Deux soldats furent dévoués et immolés solennellement, selon le rite observé pour le sacrifice du cheval aux Ides d'octobre [3], par les Pontifes et le flamine de Mars, pour venger la discipline outragée. « Je n'en saurais dire la raison, ajoute Dion Cassius (ce ne fut en effet ni en vertu d'un oracle sibyllin, ni à raison de quelque révélation analogue); quoi qu'il en soit, ce fut dans le champ de Mars, par les Pontifes et par le flamine de Mars, qu'ils furent immolés, et leurs têtes furent exposées auprès de la Regia [4]. » Il semble que César ait voulu montrer aux Romains que la religion était la première à reconnaître sa dictature et qu'un ordre de lui valait bien un oracle de la Sibylle.

Enfin le devoir le plus douloureux des Pontifes était la sépulture des Vestales incestueuses. Cette lugubre cérémonie était un sacrifice offert par le P. M. à Vesta, sacrifice inventé par la simplicité barbare des générations primitives qui ne connaissaient point les substitutions et effaçaient le sacrilége en livrant aux dieux la tête de son auteur. Il paraît qu'à l'origine les Vestales coupables étaient lapidées [5] : le rite que nous allons décrire daterait du règne de Tarquin l'Ancien [6]. « La vestale qui a violé son vœu de virginité, dit Plutarque, est enterrée vivante près de la porte Colline. Il y a dans cet endroit, en dedans de la ville, un tertre d'une assez longue étendue, qu'en

(1) Tac. *Ann.* XII, 8. — (2) Philargyr. *Georg.* II, 162. — (3) Fest. p. 178. Paul. p. 220. Plut. *Q. R.* 97. — (4) Dio Cass. XLIII, 24. — (5) Cedrenus, *Compend.* p. 148. Suidas, s. v. Νουμᾶς. — (6) Dion. III, 67.

latin on appelle *agger*. On y construit un petit caveau où l'on descend par une ouverture pratiquée à la surface du terrain. Il y a dans le caveau un lit, une lampe allumée et une petite provision des choses nécessaires à la vie ; du pain, de l'eau, un pot de lait et un peu d'huile, comme pour dissimuler qu'on force à mourir de faim une personne consacrée par les plus augustes cérémonies. Celle qui a été condamnée est mise dans une litière qui ferme exactement et qu'on serre avec des courroies, de manière que sa voix ne puisse pas même être entendue, et on lui fait traverser le Forum. Il n'est point de spectacle plus effrayant à Rome, point de jour où la ville présente un plus lugubre aspect. Quand la litière est apportée au lieu du supplice, les licteurs délient les courroies. Le P. M., avant l'exécution, fait certaines prières secrètes et il lève les mains au ciel. Il tire ensuite de la litière la patiente couverte d'un voile, la met sur l'échelle par où l'on descend dans le caveau, puis s'en retourne avec les autres prêtres. Elle arrivée au bas, on remonte l'échelle et l'on recouvre le caveau en y amoncelant de la terre jusqu'à ce que le terrain soit de niveau avec le reste de l'*agger* [1]. » Denys ajoute encore à cet effroyable supplice une flagellation préalable [2].

Le même historien prétend que la loi refusait aux mânes des infortunées toute consolation ; mais un passage de Plutarque semble prouver que les Pontifes allaient chaque année offrir sur la tombe de leurs victimes le sacrifice des *parentalia* [3]. Ce pieux devoir ne doit point être compté parmi les fonctions sacerdotales des Pontifes, car ils l'accomplissaient moins à titre de ministres du culte public qu'en qualité de pères spirituels de la communauté à laquelle appartenaient les pauvres égarées.

(1) Plut. *Numa*, 10 trad. Pierron. — (2) Dion IX, 40 — (3) Plut. Q. R 96.

LIVRE QUATRIÈME.

AUTORITÉ ADMINISTRATIVE DES PONTIFES.

L'étude des attributions pontificales nous éloigne de plus en plus du point de départ. Numa avait créé un conseil de théologiens chargés de conserver intactes les sources de la tradition et d'éclairer par leur science les décisions du chef de la religion; la force des choses élargit le cercle de leur compétence en ajoutant à leurs premiers devoirs des fonctions sacerdotales; enfin, des événements historiques, qui ont exercé sur la société romaine tout entière une influence durable, donnèrent au collége une autorité administrative qui le porta du même coup au sommet de la hiérarchie sacerdotale.

Avant l'établissement de la république, cette hiérarchie relevait entièrement du Roi qui possédait la plénitude du sacerdoce et choisissait lui-même ceux auxquels il voulait en déléguer une partie. L'expulsion des rois désorganisa cette administration religieuse en lui enlevant son chef. On sait à quel subterfuge la république eut recours pour combler le vide laissé par la chute de la royauté, tout en conciliant la lettre de la loi religieuse avec l'esprit des nouvelles institutions. Le sacerdoce royal, particulièrement consacré à Janus, fut conféré à un prêtre décoré du titre de Roi (*Rex sacrorum*) et qui dut à ce titre imposé par la tradition, mais chargé des malédictions de tout un peuple, d'être tenu en tutelle et

retranché pour ainsi dire de la société politique. Ce n'est pas à ce Roi, systématiquement humilié, que l'État pouvait laisser le pouvoir administratif exercé jusque-là par les rois ; car ce pouvoir était un instrument de domination. Les consuls n'étaient point aptes à une fonction intimement liée à une dignité sacerdotale dont ils n'avaient point hérité. Le peuple n'avait pas encore la conscience de sa souveraineté, et ne songeait pas à réclamer la direction des affaires religieuses.

Cependant, le corps sacerdotal, livré à lui-même pendant les années d'hésitations et peut-être d'anarchie qui durent former la transition entre le régime monarchique et lo régime républicain, cherchait à se donner une constitution moins autoritaire. Les colléges, créés par la monarchie, et jusque-là dépendants du roi, formèrent des corporations autonomes, à l'exemple des *sodalités* créées par l'âge patriarcal : ils eurent leurs *magistri* ou présidents annuels et recrutèrent leurs membres par leur libre choix (*cooptatio*). Le collége pontifical suivit le mouvement général et se donna un *Pontifex Maximus*, nommé à vie. Peut-être ne fit-il que confirmer les pouvoirs de son président, car il est probable que les rois, comme plus tard les empereurs, avaient un vicaire au sein du collége (p. 9). Les sacerdoces individuels ne pouvaient arriver à l'indépendance que par l'hérédité ; et l'hérédité, outre qu'elle est longue à s'établir, n'était pas dans les habitudes de la nation. Ils devaient donc rester sous la tutelle d'une autorité. Or, il n'y avait dans toute la société d'autre autorité compétente que celle des théologiens officiels qui, seuls, connaissaient les devoirs et la valeur relative de tous les sacerdoces. Ce fut la force des choses qui, dans de pareilles circonstances, fit tomber aux mains des Pontifes le pouvoir administratif arraché à la royauté.

L'Etat, enfin reconstitué, reconnut cet état de choses,

l'indépendance des colléges, et la juridiction pontificale étendue à la plupart des sacerdoces individuels. Cette juridiction était exercée tout entière par le P. M. car le collége pontifical, tout en réservant les droits de ses membres dans les questions liturgiques, avait remis l'autorité administrative à son président, soit pour en rendre l'exercice plus facile, soit pour conserver autant que possible les usages de la monarchie.

Il ne sera donc question, dans ce livre, que du P. M. C'est lui qui nomme aux sacerdoces, lui qui applique les règlements disciplinaires. Et dans tous ses actes il n'agit pas comme représentant de ses collègues, responsable devant eux. Cette autorité absolue et irresponsable a une autre origine : c'est la royauté spirituelle, détachée pour cinq siècles du pouvoir temporel, jusqu'à ce que l'héritier de Jules César les réunisse de nouveau pour en composer le despotisme parfait.

CHAPITRE PREMIER.

AUTORITÉ DISCIPLINAIRE DU P. M.

1. JURIDICTION DU P. M. SUR LES VESTALES. — Le foyer qui représentait l'unité religieuse de l'État était un symbole emprunté à la vie domestique. L'État formait une famille dont le roi était le père. Au sein de cette grande famille, le père choisissait, pour les grouper autour du foyer et leur confier le culte des Pénates, quelques jeunes filles plus particulièrement placées sous son autorité paternelle. Les Vestales étaient comme les filles du roi, et elles brisaient tous les liens de la nature afin de n'avoir plus d'autre famille que celle-là. Le P. M., héritier de la puissance spirituelle des rois, joua après eux ce rôle de père ; il vint habiter auprès des Vestales, dans le vieux palais de Numa (*Regia*)[1], leur rappelant par sa présence qu'elles avaient en lui un maître, et au besoin, un juge, car il n'intervenait dans leur existence que pour les cloîtrer et les punir.

Les Vestales ne formaient point un collége : elles appartenaient de trop près à la société pour former une corporation particulière. Le régime de la cooptation leur resta donc inconnu ; les places vacantes étaient remplies par le P. M. dont la volonté souveraine saisissait (*capere virginem*)[2] au sein des familles les futures servantes de Vesta. Nulle prescription, à l'origine, ne limitait sous ce rapport la liberté du P. M., si ce n'est

(1) Serv. *Æn.* VIII, 363. Dio Cass. LIV, 27. Suet. *Caes.* 46. — (2) Gell. I, 12. Suet. *Oct.* 31.

les conditions d'aptitude que la tradition exigeait d'une Vestale. Toutes les jeunes filles de 6 à 10 ans, bien constituées, nées d'une famille patricienne et ayant leurs parents en vie, pouvaient être appelées par lui à échanger contre des privilèges peu enviés les joies de la vie domestique. Mais le pouvoir civil trouva dangereux un arbitraire qui touchait à de pareils intérêts. La loi Papia, dont la date est inconnue (65 ?)[1], réglementa le choix des Vestales de manière à le soustraire presque complétement à la volonté du P. M. — *qua cavetur, ut Pontificis Maximi arbitratu virgines e populo viginti legantur sortitioque in concione ex eo numero fiat et, cujus virginis ducta erit, ut eam Pontifex Maximus capiat eaque Vestae fiat*[2]. Le sort passait pour être l'expression de la volonté divine : c'est pourquoi une Vestale est appelée dans une inscription « *a diis electa*[3]. » Les dispositions de cette loi ne permettent pas de reconnaître si la dignité de Vestale est un honneur envié ou une servitude redoutée : toutefois, la combinaison savante de l'élection et du sort n'appartient pas aux premiers siècles de la république ; il faut placer la loi Papia dans une époque qui considérait le sacerdoce des Vestales comme un impôt à répartir aussi équitablement que possible, sans distinction de classes. Il est probable, en effet, que cette loi déclara les filles de plébéiens aptes aux fonctions de Vestales, pourvu qu'elles fussent de bonne famille. Les patriciens furent les premiers à s'en réjouir : plus tard, personne ne réclama lorsque Auguste ouvrit le sanctuaire de Vesta aux filles d'affranchis (3 av. J-C.)[4]. La seule condition exigée depuis lors fut le domicile en Italie.

Ce qui avait été à l'origine un privilège étant devenu une charge, les dispenses devinrent des privilèges. Ces

(1) V. L. Lange, *R. Alt.* II, p. 628. — (2) Gell. I, 12. — (3) Orell. 2233. — (4) Dio Cass. LV, 22.

dispenses étaient accordées par la casuistique pontificale aux sœurs d'une Vestale, aux filles de Flamine, Augure, Quindecemvir, Septemvir Epulon, Salien ou Tubicen Sacrorum, enfin aux fiancées des Pontifes. Comme on le voit, l'exemption est accordée à l'ordre sacerdotal tout entier : les Pontifes n'ont pas osé l'appliquer à leurs filles, plus aptes que personne à entrer dans leur famille spirituelle, mais la bienveillance du P. M. ne leur laissait que l'honneur du désintéressement. Auguste exempta aussi les filles de ceux qui avaient trois enfants [1].

La loi Papia, comme en général toutes les lois qui touchèrent à la constitution religieuse, respectait la lettre du rituel. Le sort désignait la récipiendaire, mais le P. M. la « prenait » toujours en prononçant la formule sacramentelle : « *Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae jus siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae lege optima fuit, ita te, Amata, capio* [2]. » L'appellation de « *Amata* » s'expliquait aussi commodément que celle de *Talassio* dans les chants de noces, en supposant que la première Vestale choisie jadis par le P. M. portait ce nom.

Cette formule n'était pas un vain mot ; elle enchaînait la jeune vierge pendant trente années au pied de l'autel de Vesta. Elle vivait dès lors sous la surveillance perpétuelle du P. M., son père spirituel. Malade, elle était soignée dans sa famille, mais par une garde-malade nommée d'office [3]. Le P. M. était pour elle la loi vivante. Indulgent pour quelques négligences inévitables, il devait se montrer impitoyable pour les délits qui pouvaient attirer sur la société entière la malédiction céleste. La Vestale qui laissait éteindre le feu sacré était publiquement fouettée ; celle qui oubliait son vœu de virginité était condamnée à disparaître vivante dans

(1) Gell. I, 12. — (2) Gell. I, 12. — (3) Plin. *Epist.* VII, 19.

les entrailles de la terre et le séducteur expirait sous les verges. « *Incestum pontifices supremo supplicio sanciunto*[1], » disait la loi. Ces pénalités redoutables, dont la menace étouffait la voix de la nature, furent plus d'une fois appliquées. Le supplice de la vestale Pinaria, sous le premier Tarquin[2], inaugure la série dès exécutions ordonnées par le tribunal des Pontifes. En 485, le Champ Scélérat se referma sur une vestale à laquelle les auteurs attribuent des noms différents, Oppia, Opimia, Popilia, Pompilia, Portila[3] : en 472, Orbinia, dénoncée par des prodiges, subit le même sort[4]. Plus tard, sous le pontificat de P. Corn. Calussa, Minucia, d'abord suspendue de ses fonctions, fut également conduite au supplice (334)[5]. Soixante ans après (273), la terrible sentence frappait Sextilia[6]. Capparonia prévint l'exécution et se donna la mort (264)[7]. Floronia, séduite par un secrétaire des Pontifes et condamnée avec sa compagne Opimia (216), imita cet exemple[8]. Deux fois le foyer de Vesta s'éteignit ; les Vestales coupables de négligence furent battues de verges, l'une par le P. M. P. Licinius Crassus Dives (206), l'autre par le P. M. M. Æmilius Lepidus (178)[9]. L'an 114, le scandale est au comble ; trois Vestales sont accusées d'inceste ; l'une, Æmilia, est condamnée ; les deux autres, Marcia et Licinia, défendues par les orateurs les plus célèbres de l'époque, sont acquittées par le P. M. L. Metellus. Mais des prodiges annoncent que le ciel n'est pas satisfait. Sur la proposition du tribun Sex. Peducæus, l'enquête est reprise au nom du peuple par un commissaire extraordinaire, L. Cassius, qui condamne les Vestales acquittées (113)[10]. Le moindre soupçon pouvait pro-

(1) Cic. *Leg.* II, 9. — (2) Dion. III, 67. — (3) Liv. II, 42. Dion. VIII, 89. Oros. II, 8. Euseb. *Chron.* ed. Schœne, p. 102. Cedren. *Comp.* p. 145. — (4) Dion. IX, 40. — (5) Liv. VIII, 15. — (6) Liv. *Epit.* 14. Oros. IV, 2. — (7) Oros. IV, 5. — (8) Liv. XXII, 57. — (9) Liv. XXVIII, 11. Val. Max. I, 1, 6. Liv. *Epit.* XLI. Obseq. 26. — (10) Liv. *Epit.* LXIII. Obseq. 37. Val. Max. VIII, 15. Oros. V, 15. Plin. VII, 35. Plut. *Q. R.* 83. Ascon. in Milonian. 32.

voquer une instruction juridique : en 420, les allures un peu mondaines de Postumia faillirent lui coûter la vie ; elle en fut quitte pour une admonestation du P. M. Sp. Minucius qui lui enjoignit de vivre désormais avec plus de recueillement ; « *abstinere jocis colique sancte potius quam scite jussit* [1]. » Minucia, avant sa condamnation en 334, avait déjà été soupçonnée sans preuves positives, à cause de sa coquetterie, « *propter mundiorem justo cultum* [2]. » Fabia, la belle-sœur de Cicéron, fut compromise par Catilina [3], et une autre Vestale par les assiduités de Crassus [4]. Heureusement, les dieux, si attentifs à dénoncer les coupables, daignaient quelquefois venir au secours des innocentes ; Æmilia, Claudia Quinta et Tuccia se justifièrent en faisant des miracles [5].

Le scepticisme de l'époque impériale se montra indulgent pour les Vestales. Les exécutions étaient oubliées depuis près de deux siècles quand il prit fantaisie à Domitien de faire un exemple qui coûta la vie aux deux sœurs Ocellatæ, à Varronnilla (83) et à la grande Vestale Cornelia Maximilla (91) précédemment acquittée par Vespasien [6]. Caracalla dépeupla le sanctuaire de Vesta : Claudia Læta, Aurelia Severa, Pomponia Rufina, furent enterrées vives ; Canutia Crescentina se précipita du haut de la demeure des Vestales et échappa au supplice par le suicide [7].

L'enquête extraordinaire de l'an 113 av. J.-C. montre que le pouvoir civil s'immisçait quelquefois dans le gouvernement de la famille spirituelle du P. M. En principe, le P. M. avait sur les Vestales l'autorité absolue, le *jus vitae necisque* que la loi reconnaissait au père de famille ;

(1) Liv. IV, 44. Plut. *De inim. utilit.* 6. — (2) Liv. VIII, 15. — (3) Ascon. in orat. de Toga cand. p. 93. Orell. — (4) Plut. *De inim. util.* 6. — (5) Plin. XXVIII, 2. Dion. II, 68. 69. Val. Max. I, 1, 7. VIII, 1, 5. Ovid. *Fast.* IV, 305 sqq. Prop. IV, 11. — (6) Suet. *Domit.* 8. Plin. *Epist.* IV, 11. Euseb. *Chron.* p. 160. — (7) Dio Cass LXXVII, 16.

c'est pourquoi les Vestales condamnées n'avaient pas le droit de *provocation* accordé à tous ceux qui avaient été condamnés par un magistrat. Mais la coutume, plus humaine que le droit, défendait au P. M. comme au père de famille d'user sans contrôle de cette autorité illimitée. Il eût commis un acte non pas illégal, mais cruel et injuste, en portant seul la sentence de mort — *quod in judicio capitis durum et iniquum est* [1]. Le collége des Pontifes se constituait donc en jury pour juger les Vestales [2]; les membres se faisaient un devoir d'assister à ces lugubres séances, et s'adjoignaient même les trois grands Flamines et le *Rex sacrorum*. Mais la sentence était prononcée par le P. M., et l'on ne saurait prouver qu'il dût accepter dans son verdict l'opinion de la majorité [3]. Le collége représentait ici le conseil de famille. L'intervention du pouvoir civil dans de pareilles questions est au contraire un fait insolite et qui montre la décadence des institutions religieuses. L'État avait aussi fait pénétrer jusqu'au foyer domestique l'influence du pouvoir public, mais pour protéger les enfants; ici, il intervenait pour les frapper. Certains auteurs [4] ont admis, il est vrai, que L. Cassius, le commissaire de l'an 113, avait été substitué à L. Cæcilius Metellus dans la dignité de P. M; mais l'hypothèse est insoutenable. L'histoire affirme que le P. M. était inamovible [5], et un pareil précédent eût été remarqué. Cette intervention, tolérée par la réaction aristocratique alors triomphante, annonçait la suppression prochaine de la juridiction pontificale au profit du pouvoir civil. L'établissement de la monarchie impériale rendit cette suppression inutile en réunissant de nouveau, comme au temps des rois, l'autorité spirituelle à la puis-

(1) Cic. *Harusp. resp.* 7. — (2) Liv. IV, 44. VIII, 15. Ascon. in Milonian. 12. Plin. *Epist.* IV, 11. Symmach *Epist.* IX, 128-129. — (3) J. Marquardt, *Handb.* IV, p. 246. — (4) V. Alex ab Alex. I, p. 343. — (5) Dio Cass. XLIX, 15.

sance temporelle. On vit quelquefois le prince déléguer ses pouvoirs de Pontife suprême à un fonctionnaire séculier et faire ainsi rentrer les corporations sacerdotales dans le droit commun. Dèce, par exemple, remit son autorité disciplinaire au censeur devenu une sorte de grand justicier : « *Excepto denique Praefecto Urbis Romae*, dit-il à Valérien, *exceptis consulibus ordinariis et sacrorum rege ac maxima virgine Vestalium (si tamen incorrupta manebit), de omnibus sententiam feres* [1]. »

II. JURIDICTION DU P. M. SUR LES FLAMINES. — Les nombreux flamines institués sous les rois ne formaient point une corporation. Les uns étaient identifiés au culte d'une divinité dont ils étaient comme les représentants, les autres étaient attachés, en qualité de sacrificateurs, aux colléges officiels dont ils étaient comme les chapelains. Ainsi isolés les uns des autres, ils ne purent se constituer en corps indépendant. Après la chute de la royauté, ils tombèrent sous l'autorité administrative du P. M., à l'exception des chapelains des colléges, dont le sacerdoce, généralement annuel, n'avait aucune importance. Les trois grands flamines et douze flamines mineurs (dont neuf nous sont connus) se groupèrent ainsi autour du P. M., leur supérieur, et purent être considérés comme les flamines du collége pontifical.

La nomination des flamines appartenait au P. M. qui les prenait d'autorité (*capere flaminem*) [2] comme les Vestales, et pouvait forcer les élus de son choix à recevoir l'inauguration sacerdotale. C'est ainsi que le P. M. P. Licinius arracha le jeune débauché C. Valerius Flaccus à ses plaisirs pour en faire un flamine de Jupiter (210) et le forcer à se convertir. Cependant, comme le sacerdoce de Jupiter n'était rien moins qu'envié, il paraît qu'on sentit

(1) Trebell. Poll. *Valer.* 2. — (2) Liv. XXVII, 8. Val. Max. VI, 9, 3. Gell. I, 12.

de bonne heure le besoin de limiter le cercle dans lequel le P. M. pouvait user arbitrairement de son droit. Le P. M. était obligé de choisir entre trois candidats que désignait une autorité publique, probablement l'assemblée des curies patriciennes. C'est du moins ce qui semble résulter d'un passage assez obscur de Tacite : — *patricios confarreatis parentibus genitos tres simul nominari, ex quis unus legeretur, vetusto more* [1]. De là l'expression de *prodere* ou *creare flaminem* [2]. Les flamines devaient être issus de parents unis par le mariage religieux ; mais cette condition d'aptitude, que l'abandon général de la confarréation rendait de plus en plus difficile à remplir, ne put être maintenue que pour le premier des flamines, le Flamen Dialis.

Les Flamines étaient, comme les Vestales, sous la surveillance du P. M. qui pouvait, lorsqu'il le jugeait à propos, les forcer à déposer leur sacerdoce [3]; les plus hautes dignités civiles ne les affranchissaient pas de cette tutelle qui se fit quelquefois rudement sentir. Ainsi, en 242, le consul A. Postumius, flamine de Quirinus, est retenu à Rome par le P. M. L. Cæc. Metellus, au moment où il allait partir pour l'armée de Sicile [4]. Cette décision priva du consulat M. Æmilius Regillus, flamine de Quirinus, quelques années plus tard [5], car il suffit à Q. Fabius de rappeler au peuple que Regillus ne pouvait aller combattre Hannibal pour détourner les suffrages du candidat déjà choisi par la centurie prærogative (215). Q. Fabius Pictor, aussi flamine de Quirinus et préteur, voulut briser cette chaîne : il appela au peuple de la décision du P. M. P. Licinius qui lui interdisait de partir pour la Sardaigne, sa province, et le frappait d'une amende pour son insubordination. Le peuple lui ordonna d'obéir au Pon-

(1) Tac. *Ann.* IV, 16. [J. Rubino, *Untersuch.* p. 243. L. Mercklin, *Coopt.* p. 69.] — (2) Cic. *Pro Mil.* 10. Serv. *Æn.* VII, 303. — (3) Liv. XXVI, 23. XXXVII, 51. Val. Max. I, 1, 4. — (4) Liv. *Epit.* XIX. Tac. *Ann.* III, 71. Val. Max. I, 1, 2. — (5) Liv. XXIV, 8.

tife, mais le dispensa de l'amende (189)[1]. Cependant cette protestation et l'arbitrage populaire montrent que l'idée de la souveraineté du peuple menace d'ébranler l'autorité religieuse, constituée sous la forme monarchique. L. Valerius Flaccus, flamine de Mars, imita la résistance de Q. Fabius Pictor, et sans plus de succès (131). Le peuple, consulté, donna raison au P. M. P. Licinius Crassus Mucianus, mais remit au flamine l'amende que lui avait infligée son supérieur [2]. Le Pontife, en cette circonstance, mettait son pouvoir spirituel au service de son ambition, car il accepta pour lui-même le commandement (de la guerre contre Aristonicus) qu'il venait d'enlever à son collègue le flamine, oubliant que les intérêts de la religion réclamaient également la présence du P. M. en Italie, et que, dans une circonstance analogue, un de ses prédécesseurs, son père adoptif P. Licinius Crassus Dives, avait renoncé à la gloire de terminer peut-être la seconde guerre Punique (205) [3].

Le joug pesait plus lourdement encore sur le Flamen Dialis. Sa vie, encombrée de pratiques minutieuses, était une servitude de tous les instants. Elle appartenait tout entière à Jupiter. Il était, par conséquent, impropre à tous les emplois profanes. Lorsque, enhardi par l'exemple des autres flamines, il ambitionna les dignités civiles, il en fut écarté par l'impossibilité où il était de prêter le serment exigé des magistrats, jusqu'à ce que C. Valerius Flaccus, avec l'assentiment du sénat et du peuple, brisât cette entrave. Elu édile curule (200), il fit prêter serment par son frère et, grâce à cette substitution ingénieuse, conserva la charge que venait de lui confier le suffrage populaire [4]. Les Pontifes ne protestèrent pas ; il avait sans doute obtenu d'avance leur autorisation. Le même

(1) Liv. XXXVII, 51. — (2) Cic. *Phil.* XI, 8. — (3) Liv. XXVIII, 38. — (4) Liv. XXXI, 50.

C. Valerius Flaccus parvint à la préture urbaine en 183. Désormais, toutes les magistratures civiles furent accessibles au Flamen Dialis : mais il ne put jamais, même sous l'Empire, obtenir un commandement militaire ou le gouvernement d'une province. Ses devoirs le retenaient non-seulement en Italie, mais à Rome, d'où il ne devait pas s'absenter même pour une nuit [1]. La tyrannie de la coutume le suivait, comme on le voit, jusque dans la vie privée. Cette défense de s'éloigner de Rome fut quelque peu mitigée par les Pontifes. Le flamine put s'absenter pour une nuit depuis le temps de Camille, pour deux nuits depuis le temps de Fabius Pictor [2]. Sous le règne de Tibère (22 ap. J.-C.), un décret pontifical autorisa le P. M. à prolonger ce délai s'il le jugeait à propos, pour raison de santé et à condition que le service du culte n'en souffrirait pas : « *Quoties valetudo adversa flaminem Dialem incessisset, ut Pontificis Maximi arbitrio, plus quàm binoctium abesset; dum ne diebus publici sacrificii, neu saepius quàm bis eumdem in annum* [3]. » Le maximum de durée des absences permises au flamine paraît avoir été fixé depuis lors à trois nuits [4]. Il dut renoncer non-seulement à gouverner des provinces, mais même à suivre le beau monde à Baïes.

L'obligation de vivre sous le régime du mariage religieux avec interdiction du divorce était aussi une grave restriction à la liberté individuelle du flamine. Les Pontifes la maintinrent néanmoins ; des concessions en cette matière auraient compromis le culte de Junon, dont le soin était dévolu à la Flaminica, culte si intimement uni à celui de Jupiter, que le Flamen Dialis déposait son sacerdoce en perdant sa femme. Domitien, en sa qualité de P. M., permit au Flamine de répudier sa femme, mais

(1) Liv. V, 51. — (2) Liv. V, 52. Gell. X, 15. — (3) Tac. *Ann.* III, 71. — (4) Plut. *Q. R.* 40.

cette innovation, fantaisie d'un tyran scandaleux, ne put prévaloir contre l'austère tradition du passé (p. 215).

En somme, l'autorité pontificale montra dans la direction des Flamines sa sagesse ordinaire. Elle sut faire fléchir à propos les règlements, accorder les libertés qu'elle n'aurait pu refuser longtemps sans provoquer une intervention du pouvoir public, et émanciper peu à peu les flamines inférieurs pour mieux dominer celui qui représentait le sacerdoce idéal, dégagé de toute préoccupation terrestre.

III. Juridiction du P. M. sur le Rex sacrorum. — La juridiction du P. M. sur les Vestales et les Flamines, qui étaient primitivement les délégués du roi, s'explique naturellement : mais l'autorité qu'il exerça sur le Sosie républicain du roi, le *Rex sacrorum*, qui tenait au sommet de la hiérarchie sacerdotale la place du roi [1], doit son origine à une modification artificielle de l'organisation religieuse. Tite-Live attribue au gouvernement républicain l'intention de tenir le *Rex* dans un état de dépendance qui prévînt chez lui l'éveil de l'ambition : « *Regem sacrificulum creant. Id sacerdotium pontifici subjecere, ne additus nomini honos aliquid libertati, cujus tunc prima erat cura, officeret* [2]. » Le *Rex*, dépouillé de tout le pouvoir spirituel possédé par les souverains de l'âge précédent, ne fut plus que le prêtre de Janus, soumis, comme les flamines, au pouvoir disciplinaire du P. M.

Le mode de promotion du *Rex* est assez mal connu. Si la république avait conservé les anciens usages, il aurait été élu, comme les rois, par les comices ; mais le gouvernement dut éviter à dessein de rappeler ainsi au subordonné du P. M. ce que signifiait autrefois un pareil titre, conféré par les suffrages de tout un peuple. Denys fait

(1) Fest. p. 185. — (2) Liv. II, 2. Cf Dion. IV, 74. V, 1. Plut. Q. R. 63.

élire le premier *Rex*, M' Papirius, par les Pontifes et les Augures [1]; mais Tite Live rapporte, à l'année 180, un débat assez vif entre le P. M. C. Servilius et le duumvir naval Cn. Cornelius Dolabella qui refusait d'accepter le sacerdoce royal, sur l'injonction du pontife [2]. Comme nous savons que le *Rex* devait être inauguré après son élection, nous pouvons concilier l'intervention des Pontifes, du P. M. et des Augures en admettant que le collége des Pontifes dressait une liste de candidats, parmi lesquels le P. M. choisissait le *Rex* inauguré ensuite, avec le concours des Augures, dans des comices *calates*, convoqués à cet effet par le P. M.

Ce sacerdoce était plus redouté encore que celui des flamines, car les Pontifes maintinrent sans concessions le vieux principe qui excluait les rois de tous emplois profanes. Cependant, à part une courte vacance de deux années (210 209), il parait avoir été régulièrement occupé au moins jusqu'au milieu du IIIe siècle de l'ère chrétienne.

Les Pontifes profitèrent de leur autorité pour s'affranchir des devoirs qui rappelaient leur état de dépendance vis-à-vis des véritables rois. Ainsi, le jour des Kalendes et des Nones, ils envoyaient un de leurs secrétaires (*Pontifex minor*) pour fournir au *Rex* les renseignements nécessaires sur la division du mois, les jours fastes et fériés qui étaient annoncés au nom du roi (p. 229). Ce rôle d'assistant avait dû, à l'origine, être rempli par un Pontife, peut-être même par le premier de tous.

IV. Juridiction du P. M. sur les colléges. — Les colléges possédant en eux-mêmes des éléments de durée et recrutant leurs membres par voie de *cooptation*, échappaient par là même à l'intervention perpétuelle du P. M. Aussi conservèrent-ils presque entière l'indépendance que

(1) Dion. V, 1. — (2) Liv. XL, 42.

leur avait donnée la chute de la royauté. Cependant, les Pontifes, étant chargés de veiller à l'exercice régulier du culte dans tous ses détails, exerçaient, nécessairement leur contrôle sur les actes extérieurs des colléges. Ce contrôle entraînait à son tour le droit de remontrance, qui ne va guère sans le droit d'appliquer, à la suite d'avis dédaignés, une sanction pénale. C'est ainsi que la logique élargissait le cercle de la juridiction pontificale et y faisait entrer, non pas les colléges, mais leurs membres pris individuellement.

Le P. M. Metellus usait d'un droit reconnu, en punissant l'augure Claudius, qui refusait de coopérer à l'inauguration de Serv. Sulpicius [1]. L'autorité pontificale, exercée avec tant d'énergie sur un membre du collége qui disputait presque la prééminence aux Pontifes [2], dut rencontrer moins de résistance encore au sein des colléges inférieurs. Celui des Saliens tomba pour ainsi dire sous la tutelle des Pontifes, qui le sauvèrent d'une prompte décadence. Une inscription de l'année 382 après J.-C. nous apprend que les Pontifes avaient fait réparer à leurs frais les *mansions* des Saliens Palatins négligées depuis longtemps par un collége qui dépensait en banquets ses maigres revenus [3].

Le collége des *Xviri sacris faciundis*, rival de celui des Pontifes et interprète d'une tradition qui suppléait aux lacunes de la science pontificale, échappait par la nature même de ses attributions au contrôle des Pontifes.

Au contraire, le collége des *Epulons*, détaché, pour ainsi dire, de celui des Pontifes, resta, vis-à-vis de celui-ci, dans un état de dépendance qu'expliquent son origine et ses attributions. Il n'avait, en effet, qu'un pouvoir d'emprunt, délégué par les Pontifes qui le reprenaient et l'exerçaient encore en cas de nécessité [4].

(1) Fest. p. 3.3. — (2) Cic. *Leg.* II, 12. — (3) Orell. 2244. — (4) Cic. *Harusp. resp.* 10. Dio Cass. XLVIII, 32.

Enfin, le collége pontifical lui même était, dans une certaine mesure, soumis à l'autorité disciplinaire de son président. Cette autorité ne se fit guère sentir sous la république : mais elle acquit dans la main des princes une plus grande portée. Attentifs à conserver le simulacre des vieilles institutions, les princes ne laissaient point déserter la curie ni les colléges. Il fallut des règlements pour animer d'une vie factice ces corps sans âme. Nous devinons le règlement du collége des Pontifes et l'autorité dont il investissait le président par la lettre que Symmaque écrit à Vettius Agorius Prætextatus. Il s'agit d'arracher ce pontife négligent aux délices de Baïes : « *Te Bajani otii tenuit negligentia..... nisi mavis auctoritatem pontificis experiri. Multa nobis in collegio deliberanda sunt : quis tibi has inducias publici muneris dedit? Senties jus sacerdotis, nisi impleveris jus amici* [1]. » Symmaque est le dernier qui fit appel au règlement ; le collége était alors en pleine dissolution. Il va sans dire que la gestion des revenus du collége, le choix des employés inférieurs, scribes, appariteurs, etc. [2], tous détails sur lesquels nous sommes fort mal renseignés, faisaient partie des attributions du P. M.

L'autorité administrative du P. M., resserrée de siècle en siècle par les progrès du christianisme, périt avec le vieux culte dont elle était le soutien. Mais funeste, jusque dans sa défaite, à la nouvelle foi qui l'avait vaincue, elle ressuscita pour lui imposer son joug. Les empereurs chrétiens n'oublièrent pas que le chef de l'État avait été pendant des siècles le chef de la religion.

(1) Symmach. *Epist* I, 38-49. II, 46. X, 25. — (2) Val. Max. IV, 1, 10. Orell. 2137. 2438. 2462. 2434. 934. 2458. 2281. 4514. 6100.

CHAPITRE II.

AUTORITÉ CIVILE DU P. M.

L'autorité administrative du P. M. ne s'exerçait pas uniquement sur le corps sacerdotal. La religion se mêlait intimement à la vie publique. Certains actes religieux avaient besoin d'être validés par l'assentiment de la société, et les actes politiques les plus graves avaient besoin d'une consécration religieuse. Cette union de l'État et de la religion obligeait à accorder au chef de la religion une part d'autorité civile. Lorsque la république sépara le pouvoir temporel du pouvoir spirituel, elle laissa au P. M. le droit de convoquer les comices pour légaliser les actes à la fois religieux et civils, et par conséquent le droit de prendre les auspices par lesquels s'ouvraient les comices.[1] Ces prérogatives assimilent le P. M. aux magistrats.

Les comices convoqués par le P. M. portaient le nom de *calata*. Ils s'assemblaient sur le Capitole, le jour des Kalendes et des Nones, pour prendre connaissance du calendrier mensuel, et extraordinairement pour approuver les adrogations et testaments religieux ; enfin, pour assister à l'inauguration du *Rex Sacrorum* et des Flamines.

Ces comices n'étaient point les comices centuriates qui ne s'assemblaient qu'en dehors de la ville et sous la présidence d'un magistrat revêtu de l'*imperium ;* le but de leur convocation, qui était de porter à la connais-

(1) Paul. p. 243 [L. Lange, *Röm Alt.* I, p. 343.]

sance du public les actes qui l'intéressaient, ne permet pas de croire que ces comices aient toujours conservé la forme des comices curiates, fermés aux plébéiens. Il est possible que ces comices, qui ne jouaient d'autre rôle que celui de témoins, aient cessé de bonne heure de mériter le nom de comices et soient devenus une réunion publique (*concio*) comme celle qui, depuis la loi Papia, se rassemblait pour assister au tirage au sort des Vestales.

Cependant, malgré les objections de Bosius et de Grævius [1], on ne saurait nier que les P. M. n'aient présidé de véritables comices, et même des comices convoqués dans un but exclusivement politique. Lorsque, soit à cause des retards apportés aux comices électoraux, soit par suite de circonstances particulières, la république se trouvait sans magistrats, le droit d'auspices ne résidait plus que dans le P. M. Lui seul pouvait convoquer les curies pour l'élection d'un interroi.

Mais l'incertitude qui règne sur le mode d'élection de l'interroi permet de contester l'existence de ces comices curiates. Il est d'autres faits qui ne permettent pas le doute.

En 449, l'abdication des Décemvirs, qui avaient concentré entre leurs mains toute l'autorité, laissa la république sans magistrats. Le peuple, que l'expérience avait rendu défiant, exigeait qu'on lui rendît ses tribuns avant de procéder à la reconstitution du gouvernement. Ce fut le P. M. Q. Furius [2] (ou M. Papirius [3]) qui présida les comices tribunitiens. Ces comices étaient, suivant la loi de Publilius Volero (472), les *comitia tributa*. Grævius prétend que l'intervention du P. M. dans cette affaire est un fait insolite et spécialement autorisé par un sénatus-con-

(1) Græv. Thes. V. *Proleg.* — *Ibid.* p. 257. Cf. Bimard de la Bastie (Mém. de l'Acad. des Inscr. XII, p. 357). — (2) Liv. III, 54. — (3) Ascon. in Cornelian. p. 77. Orell.

sulte; mais ce SC. lui-même prouve qu'en l'absence de magistrats, l'initiative revenait tout naturellement au P. M. Un autre passage de Tite-Live ne permet pas cette fin de non-recevoir. Les comices par tribus qui élurent P. M. le jeune P. Licinius Crassus, en 212, étaient présidés par un simple pontife, M. Cornelius Cethegus : « *ea comitia novus pontifex M. Cornelius Cethegus habuit* [1]. » Le sens usuel de *habuit* ne permet pas de traduire ce mot, comme le fait Grævius, par « *petiit ut haberentur.* » Si un membre du collége pouvait présider les comices sacerdotaux, à plus forte raison peut-on admettre que le droit de convoquer les Tribus en cas de nécessité était inhérent au titre de P. M. et que le sénatus-consulte de 449 le reconnut plutôt qu'il ne l'improvisa.

Ainsi, en laissant de côté les exagérations de Gutherius qui adjuge au P. M. les prérogatives des premiers magistrats, et même l'*imperium* , on peut affirmer que le P. M. convoquait les comices *calates*, c'est-à-dire les comices curiates appliqués à un but religieux, et les comices par tribus. Les comices centuriates ne pouvaient être présidés que par un magistrat revêtu de l'*imperium*, et échappaient par conséquent à la compétence du P. M.

Il ne faut pas non plus prendre à la lettre les exagérations de Denys et de Festus quand ils attribuent au P. M. une juridiction universelle qui lui aurait permis de défendre envers et contre tous les intérêts de la religion — *Maximus Pontifex dicitur quod maximus rerum quae ad sacra et religiones pertinent judex sit vindexque contumaciae privatorum magistratuumque*[3]. Nous avons vu quelle immense influence exerçaient sur toute l'économie du corps social les interprètes de la tradition religieuse, mais nulle part nous n'avons trouvé le collége armé

(1) Liv. XXV, 5. — (2) Græv. Thes. V. p. 74. — (3) Paul. p. 126. Cf. Dion. II, 73.

d'un pouvoir exécutif quelconque, en dehors de sa juridiction spéciale sur le personnel sacerdotal.

Cependant, le respect dont jouissait le chef de la religion lui permit de s'élever au-dessus du niveau de l'égalité civile. Le P. M. M. Æmilius Lepidus (160?) essaya son pouvoir sûr la personne d'un tribun, et triompha de l'inviolabilité tribunitienne. « *Cn. Tremellio, trib. pl. mulcta dicta est, quod cum M. Æmilio Lepido Pontifice maximo injuriose contenderat, sacrorumque quam magistratuum jus potentius fuit* [1]. » Le texte ne dit pas positivement que l'amende fût infligée par le Pontife, mais, en admettant que l'amende eût été infligée à la requête du Pontife, cet exemple montre avec quelle facilité, dans les siècles de foi, le corps sacerdotal aurait pu se créer, au milieu de la société, une situation privilégiée, si, dans son sein même, l'esprit civique n'avait complétement dominé les idées plus étroites de classe et de corporation. Les prêtres étaient avant tout des citoyens; et comme l'État leur assurait le plein exercice des droits de citoyen, ils ne songèrent pas à fausser le caractère de la religion traditionnelle en faisant du sacerdoce autre chose qu'une fonction publique, exercée au nom de l'État. Cette idée mérite qu'on s'y arrête, et nous allons la développer dans un chapitre à part.

(1) Liv. *Epit.* XLIII.

CHAPITRE III.

LA RELIGION ET L'ÉTAT.

Avant de quitter le terrain si vaste de la compétence pontificale, étudiée sous ses divers aspects, pour reprendre l'histoire du collége au point où nous l'avons laissée (p. 12), il est bon de prévenir ou de détruire, par quelques vues générales sur la position respective de la religion et de l'État à Rome, les idées fausses que peut faire naître la contemplation exclusive de cet ensemble de moyens d'influence mis aux mains de la religion et de ses ministres. Il semble qu'une société si profondément pénétrée de l'idée religieuse, qui n'osait ni faire un traité sans les fétiaux, ni tenir les comices sans les augures, ni ouvrir un tribunal contre la défense des Pontifes, qui, tenue d'accomplir des devoirs religieux de toute nature, était perpétuellement à la merci de ses directeurs spirituels, il semble, dis-je, qu'une pareille société ait abdiqué toute liberté et toute initiative. Mais ce serait une erreur d'assimiler la cité romaine aux sociétés chrétiennes dans lesquelles la religion et l'État ont des intérêts et représentent des principes distincts, sinon opposés. La religion fut le berceau de la cité; mais comme la religion n'avait de forme propre et de réalité extérieure que dans la cité, il en résulta qu'elle devint partie intégrante de l'État et s'absorba en lui. Les Romains ne connaissaient que la religion de l'État [1], toutes les formes du sentiment religieux autres que

(1) Serv. *Georg.* I, 269.

celle-là leur paraissaient du *superflu* (*superstitio*), une superfétation qui troublait l'ordre établi. Aussi le principe de la liberté de conscience, le droit pour l'individu de choisir sa croyance et son culte, est directement contraire à la constitution de la cité antique et formellement proscrit par elle : « *Separatim nemo habessit deos ; neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto* [1]. »

La religion tenait donc de l'État sa légitimité et son empire sur les consciences, et l'on ne pouvait ajouter ni au dogme, ni à la liturgie sans l'ordre exprès du sénat [2]. Dans cet état de subordination, son influence fut mise tout entière au service de l'État; on la vit tour à tour, à mesure que les révolutions faisaient prévaloir de nouveaux principes politiques, consacrer de ses bénédictions la royauté, l'oligarchie, la démocratie et l'empire. Lorsque la foi eut disparu, les esprits les plus sérieux la respectaient encore à titre d'auxiliaire du gouvernement, et trouvaient fort raisonnable à ce point de vue ses rites les plus singuliers. Déjà Polybe attribue au luxe de dévotion étalé par les Romains un but politique; plus tard, Cicéron ne se lasse pas d'admirer l'habileté avec laquelle les ancêtres ont facilité par les institutions religieuses la pratique de l'art de gouverner, et n'hésite pas à déclarer que tout cet ensemble d'observances a été inventé pour l'utilité de la république [4]. Q. Mucius Scævola et Varron ne pensaient pas autrement. Montesquieu montre fort bien comment cette religion purement extérieure, qui n'était ni une doctrine ni une morale, qui convenait parfaitement aux ignorants parce qu'elle les dispensait de réfléchir, et aux hommes intelligents parce qu'elle leur laissait la liberté de penser, était éminem-

(1) Cic. *Leg.* II, 8. 10. Cf. Liv. XXXIX, 16. — (2) Tertull. *Apol.* 5. — (3) Polyb. VI, 56. — (4) Cic. *Divin.* I, 47. II, 33. 35. *Rep.* I, 2. *Nat. Deor.* III, 2.

ment propre à servir d'instrument de gouvernement : « C'était, à la vérité, dit-il, une chose très-extravagante » de faire dépendre le salut de la république de l'appétit » sacré d'un poulet et de la disposition des entrailles des » victimes ; mais ceux qui introduisirent ces cérémonies » en connaissaient bien le fort et le faible, et ce ne fut que » par de bonnes raisons qu'ils péchèrent contre la raison » même. Si ce culte avait été plus raisonnable, les » gens d'esprit en auraient été la dupe aussi bien que le » peuple, et par là on aurait perdu tout l'avantage qu'on » pouvait en attendre. Il fallait donc des cérémonies qui » pussent entretenir la superstition des uns et entrer » dans la politique des autres [1]. » Montesquieu se trompe, et Voltaire [2] après lui, en attribuant au calcul l'institution des pratiques religieuses, mais il explique parfaitement pourquoi une religion si mesquine et si peu philosophique fut épargnée par le scepticisme. Jamais, en effet, le culte national ne fut tourné en ridicule. Le mot de P. Claudii Pulcher sur les poulets sacrés est une boutade qui montre plutôt la fougue proverbiale des Claudii que l'intention d'insulter la foi : on rapporte qu'Afranius avait écrit une comédie intitulée l'*Augure* [3], mais le titre n'autorise pas à y voir une satire de l'art augural. Cotta, académicien et pontife, trouve la philosophie et la religion parfaitement compatibles et déclare que rien ne lui fera abandonner le culte de ses pères [4] ; il regarde la divination comme absurde, mais il croit au miracle d'Attus Navius. Les augures du temps de Cicéron se moquaient de leur collègue, Appius Claudius Pulcher, parce qu'il prenait l'auguration au sérieux ; mais, à la façon des philosophes du XVIII[e] siècle, ils faisaient de

(1) Montesquieu, *Politique des Romains dans la religion*. — (2) Dict. philosoph. *Polythéisme*. — (3) Prob. *Bucol.* VI, 31. — (4) Cic. *Nat. Deor.* III, 6.

l'impiété à huis clos, et trouvaient la religion excellente pour le peuple : « *Sapienter, aiebant, ad opinionem imperitorum fictas esse religiones*[1]. » Quant au mot de Caton, si souvent et si inexactement cité, on sait qu'il frappait non pas les augures, qui avaient tous les respects du vieux patriote, mais les haruspices, ces sorciers toscans dont l'ingérence perpétuelle lui paraissait une humiliation pour la religion nationale : « *Mirari se aiebat, quod non rideret haruspex, haruspicem quum vidisset*[2]. » C'est aussi aux haruspices que les spectateurs renvoyaient ces vers de Pacuvius : « *Nam istis, qui linguam avium intelligunt, Plusque ex alieno jecore sapiunt quam ex suo, Magis audiendum quam auscultandum censeo*[3]. » Le sans-façon avec lequel les haruspices étaient traités, même par ceux qui croyaient à leur science, par Ti. Sempr. Gracchus, qui les consulte sur l'apparition des serpents dans sa maison[4] et qui cependant les traite de *Tusci et barbari* dans un dialogue de Cicéron[5], est peut-être la meilleure preuve que chez les Romains, la religion était une des formes du patriotisme. Un antagonisme entre ces deux sentiments complémentaires l'un de l'autre était une chose impossible.

Cependant, on eût pu craindre que les ministres de la religion ne rompissent au profit de leur ambition cet accord merveilleux et n'usassent de leur autorité pour se rendre indépendants de l'État. Le droit, conquis par les colléges sacerdotaux, d'élire eux-mêmes leurs membres était déjà un grand pas fait dans cette voie.

Mais l'État avait, contre une pareille éventualité, des garanties plus que suffisantes. Il manquait aux prêtres, et même aux Pontifes, les plus puissants de tous, les deux

(1) Cic. *Divin.* I, 47. — (2) Cic. *Divin.* II, 24. *Nat. Deor.* I, 26. — (3) Cic. *Divin.* I, 57. — (4) Cic. *Divin.* I, 29. — (5) Cic. *Nat. Deor.* II, 4.

éléments nécessaires de l'indépendance, le droit d'initiative et le pouvoir exécutif. Ils ne pouvaient ni décider officiellement une question dont ils n'auraient point été saisis par le Sénat, ni donner à leurs décisions une valeur obligatoire. Les fétiaux et les augures n'étaient que les auxiliaires des magistrats qui concluaient des traités ou convoquaient les comices [1]; les Xvirs n'ouvraient les livres Sibyllins que sur l'invitation du Sénat; les Pontifes n'avaient point d'autorité exécutive, même dans le monde sacerdotal qu'ils gouvernaient, de sorte que le peuple dut intervenir plus d'une fois pour faire respecter leurs règlements disciplinaires. Le Sénat se réservait la police des cultes. C'est lui qui accorde aux dieux nouveaux le droit de cité, lui qui ordonne aux édiles de chasser de Rome les superstitions contraires à l'esprit du culte national ou aux préteurs de sévir contre les devins (215), lui qui défend de consulter les *Sortes Praenestinae* (242) et qui prononce la dissolution de la société des adorateurs de Bacchus (186) [2].

Il y a plus : on se souvint toujours à Rome qu'en principe le sacerdoce n'était, dans l'État comme dans la famille, qu'une des formes de l'autorité, et qu'à ce titre, les prêtres étaient seulement les suppléants des chefs de l'État. Aussi, dans les occasions les plus solennelles, c'étaient les magistrats qui remplissaient eux-mêmes les fonctions sacerdotales : ils sacrifiaient sur le Capitole au commencement de l'année, sur le mont Albain aux féries Latines; c'était à eux de formuler les vœux publics, de promettre aux dieux des féries extraordinaires ou des jeux, de prendre les auspices et de consacrer les temples. S'ils étaient absents, le Sénat aimait mieux créer des dictateurs pour remplir leur office que de fournir au P. M.

(1) J. Ambrosch. *De sacris Roman. libris*. 1840. — (2) Liv. IV. 30. XXV, 1. XXXIX. 16. Val. Max. I, 3. Liv. XXXIX, 8. Cic. *Leg*. II, 15.

l'occasion de l'usurper. Pontifes et augures ne figuraient dans ces solennités qu'à titre de maîtres des cérémonies, chargés d'indiquer à l'officiant les rites à observer, et de lui dicter les formules du rituel. Les prêtres n'avaient pas même le droit de refuser leur concours aux magistrats: les Pontifes eux-mêmes l'apprirent quelquefois à leurs dépens. Quoique Denys d'Halicarnasse les déclare irresponsables « *ἀνυπεύθυνοι πάσης δίκης καὶ ζημίας, οὔτε βουλῇ λόγον ἀποδιδόντες οὔτε δήμῳ*[1], » ils ne jouissaient point d'une inviolabilité qui leur permît une longue résistance. Les tribuns pouvaient exercer sur eux leur toute-puissance, pourvu qu'ils le fissent avec respect[2]; les autres magistrats pouvaient les citer devant le peuple; c'est ainsi que le P. M. Cornelius Barbatus fut forcé, malgré ses objections théologiques, d'assister Cn. Flavius dans la dédicace du temple de la Concorde[3]. A plus forte raison les colléges inférieurs étaient-ils justiciables du peuple. On vit, lorsque les livres Sibyllins défendirent d'envoyer une armée pour rétablir Ptolémée Aulétès sur son trône (57 a. Chr.) le tribun C. Caton traîner les Xvirs devant l'assemblée populaire et les forcer à divulguer, séance tenante, la réponse de l'oracle[4]. Enfin, pour montrer combien l'influence des prêtres gênait peu l'État, il suffira de dire que, dans un moment de pénurie, il put faire vendre les biens dont Numa les avait dotés, sans provoquer de réclamations[5].

Une semblable soumission, de la part d'hommes qui disposaient d'une immense autorité sur les consciences, s'expliquerait toutefois difficilement si la religion et l'État, intimement unis en principe, avaient été représentés en réalité par deux classes d'hommes distinctes. Mais c'est ici qu'éclate la logique qui se trouve tou-

(1) Dion. II, 73. — (2) Cic. *Pro dom.* 45. Liv. *Epit.* XLVII. — (3) Liv. IX, 46. — (4) Dio, XXXIX, 15. — (5) App. *B. Mithrid.* 22.

jours au fond de toutes les institutions romaines. A Rome, les dignités sacerdotales, si l'on excepte le flaminat, n'étaient point une consécration qui enlevât ceux qu'elle touchait à la vie active, ni un droit héréditaire qui se transmît au sein d'une caste; elles étaient le couronnement d'une carrière bien remplie, la dernière ambition des citoyens qui, portés au Sénat par les magistratures qu'ils avaient remplies, aspiraient à diriger à la fois les deux forces qui menaient la société. Ainsi c'étaient les mêmes hommes qui, à des titres différents, siégeaient au Sénat, dont ils formaient comme l'aristocratie, et au sein des colléges : et si, dans le Sénat, ils n'oubliaient point qu'ils étaient prêtres, ils se souvenaient certainement dans leurs colléges qu'ils étaient sénateurs. Lorsqu'une question religieuse était soumise au Sénat, leur opinion, écoutée avec déférence, entraînait le vote de l'assemblée, de sorte qu'il n'y avait pas à craindre de contradiction entre les sénatus-consultes et les décrets des colléges. En un mot, les colléges étaient, de fait, transportés au sein du Sénat et fondus avec lui.

Tel fut du moins l'état des choses aux plus beaux temps de la république. On évitait alors de confier les dignités sacerdotales à des jeunes gens qui n'avaient pas pris part encore au maniement des affaires. L'histoire cite comme des exceptions l'élection du jeune P. Licinius Crassus devenu P. M. avant d'avoir obtenu l'édilité curule (212) « *Ante hunc intra CXX annos, nemo praeter P. Cornelium Calussam pontifex maximus creatus est, qui sella curuli non sedisset* [1], » la cooptation dans le collége des augures de T. Sempronius Gracchus (204) « *admodum adolescens, quod tunc perrarum in mandandis sacerdotiis erat* [2], » et celle du pontife Cn. Domitius Ahenobarbus « *oppido adolescens sacerdos factus* » (172) [3].

(1) Liv. XXV, 5 — (2) Liv. XXIX. 38. — (3) Liv. XLII. 28.

Avant et après l'âge d'or de la république romaine, ces sages précautions furent moins strictement observées. Sous la domination du patriciat, l'intérêt de caste rapprochait suffisamment les colléges, exclusivement patriciens, du Sénat composé d'une majorité patricienne et d'une minorité plébéienne satisfaite : à l'époque de la décadence, l'intrigue et les progrès funestes du principe d'hérédité remplirent les colléges de jeunes gens. Il y en avait plus d'un, au temps de Cicéron, dans le collége des Pontifes, car L. Pinarius Natta n'est pas le seul qu'il traite d'adolescent dans son plaidoyer *Pro domo* [1]. Mais, dans cette agonie de la république, ce n'était point entre l'État et la religion qu'une rupture était à craindre. La religion ne joua aucun rôle dans la grande crise qui rétablit la monarchie : les augures qui, dans le camp de Pompée, démontraient l'illégalité des actes de César, au point de vue de la théologie, changèrent de langage après Pharsale, et de son côté César ne songea pas à se prévaloir, pour prouver la justice de sa cause, de son titre de P. M.

Le régime impérial fit revivre les traditions de l'ancienne royauté, et réunit le pouvoir religieux au pouvoir civil dans la main du souverain. L'État et la religion se confondirent de nouveau, mais malheureusement pour s'absorber dans la volonté d'un despote. A partir de ce moment, il devient inutile de chercher quels furent leurs rapports et leur influence réciproque : au Sénat comme dans les colléges, où les petits Césars entrent au sortir du berceau, on n'entendait qu'une voix, celle du prince.

En résumé, la parfaite concorde qu'une origine commune avait établie entre l'État et la religion ne fut jamais troublée, quoique la transformation progressive des mœurs ait fait passer la prépondérance de la religion à l'État, parce que ces deux grandes institutions n'étaient que

(1) Cic. *Pro domo*, 45.

deux aspects différents de la cité, séparés par l'abstraction, mais intimement unis dans la réalité. Lorsque la république eut séparé les deux pouvoirs dont la réunion constituait l'autorité royale, ces pouvoirs furent encore réunis de fait dans les mains de l'élite des citoyens. Enfin, l'État avait eu la précaution de ne point accorder aux prêtres de priviléges qui les eussent mis en dehors du droit commun. Il ne leur reconnaissait, en dehors de leurs fonctions propres, que la qualité d'hommes privés [1], et ne leur permit pas de s'abriter derrière une inviolabilité et une inamovibilité usurpée. Cette prudence porta ses fruits. L'État se servit de la religion sans être dominé par elle, et l'histoire de Rome, comme celle de la Grèce, n'offre nulle trace de cette lutte perpétuelle entre l'Église et l'État, qui, depuis dix-huit siècles, se disputent la direction des sociétés, et introduisent dans l'homme obligé de livrer à l'une le gouvernement de son âme, à l'autre la puissance sur son corps, une discorde intérieure que ne connaissait point la sérénité antique.

(1) Cic. *Catil.* I, 2. *Off.* I, 22. (V. contra, Vell. Pat. II, 3. Cuper. *Not. in Lact.* 459 *).

LIVRE CINQUIÈME.

HISTOIRE DU COLLÉGE DES PONTIFES.

Nous avons essayé de retracer jusqu'ici l'étendue et la variété des attributions pontificales, et de marquer, autant qu'il nous a été possible, les progrès du pouvoir spirituel dans le domaine qui lui est propre. Il ne nous reste plus qu'à suivre le collége des Pontifes dans sa vie extérieure et dans ses rapports avec l'État ; à noter les modifications que ne pouvait manquer de produire dans son organisation l'influence envahissante de la société civile, modifications qui ont permis au collége de traverser les époques les plus diverses, aristocratique, démocratique, monarchique, sans être au milieu d'elles un anachronisme. C'est là, à proprement parler, l'histoire du collége des Pontifes. Elle peut se diviser en cinq périodes : la période de formation, esquissée dans le premier livre de cet ouvrage, et sur laquelle nous ne reviendrons pas ; celle qui s'étend de l'institution de la république à la loi Ogulnia (300) ; de la loi Ogulnia à la loi Domitia (300 — 104), de la loi Domitia à la fusion du pontificat suprême et du principat (104 — 12), et enfin du pontificat d'Auguste jusqu'à la dissolution du collége ; mais le désir de faire rentrer l'histoire des Pontifes dans les grandes lignes de l'histoire romaine, nous détermine à adopter une division plus simple et plus familière. Nous allons donc considérer le collége des Pontifes dans les diverses situations que lui ont faites le régime républicain, le pontificat des empereurs païens et le pontificat des empereurs chrétiens.

CHAPITRE PREMIER.

LE COLLÉGE DES PONTIFES SOUS LA RÉPUBLIQUE.

1. De l'institution de la république a la loi Ogulnia. — La chute de la royauté enleva au corps sacerdotal son chef. Les colléges se constituèrent alors en corps indépendants, et, soustraits en même temps à l'autorité du roi qui n'existait plus, à celle du P. M. qui n'existait pas encore, et à celle des consuls qui était incompétente, ils empruntèrent aux *sodalitates*, directement issues des *gentes*, l'usage de la *cooptation* [1] qui rappelle l'indépendance de l'âge patriarcal, libre de toute pression administrative. La cooptation, c'est-à-dire la libre admission de chaque nouveau membre appelé par les vœux des anciens (*co-optare*), devint la base de l'organisation des colléges sacerdotaux, et la garantie de leur indépendance. En même temps chaque collége se donne, sans doute également par voie d'élection, un président appelé généralement *magister*, qui tient la place du roi. Peut-être ce président existait-il déjà sous les rois, trop empêchés pour s'occuper personnellement des affaires religieuses (p. 290).

Cette autonomie des colléges leur permettait d'exercer sur la société une sorte de domination, et de tourner au besoin contre l'État l'influence dont ils disposaient. Mais pendant les deux premiers siècles de la république, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel sont étroitement

(1) V. L. Mercklin, *Die Cooptation der Romer*, p. 8.

unis par les mêmes intérêts. Prêtres et magistrats appartenaient à la classe patricienne qui, pour défendre ses priviléges menacés par le bon sens populaire, avait besoin de former un tout compacte. L'autorité religieuse, plus facilement acceptée par des consciences timorées, servait de point d'appui au gouvernement aristocratique : elle enseignait que Rome ne pouvait être représentée, devant les dieux et devant les hommes, que par les descendants des premiers Romains, les seuls qui eussent reçu de leurs pères le droit de consulter par les auspices la volonté des dieux, les seuls qui pussent exercer, sans la profaner, l'autorité absolue (*imperium*), autorité d'origine divine, confiée par les dieux, comme un dépôt sacré, aux curies patriciennes. Cette théorie théologique imposa longtemps silence aux plébéiens. Les patriciens abritaient l'opiniâtreté de leur égoïsme derrière l'immobilité de la tradition. L'exemple des ancêtres suffisait à réfuter les arguments tirés des exigences du présent.

Mais, pour résister à la pression d'une majorité déshéritée, il ne fallait pas une inconséquence : il fallait que le peuple, qui avait la force, crût toute concession sur le terrain du droit à jamais impossible. Mais une pareille inflexibilité eût amené la séparation des deux ordres : les opprimés étaient trop nombreux pour se résigner. Les patriciens, harcelés par les rogations des tribuns, crurent sauver leurs priviléges en jetant au peuple le plébiscite de Canuleius (444) qui permettait les mariages entre les deux ordres. Ce fut là l'inconséquence qui fit crouler la théorie théologique de l'autorité. Si les priviléges étaient attachés à la naissance, pouvait-on permettre au sang patricien et au sang plébéien de se confondre, en déclarant les priviléges incommunicables? Les plébéiens comprirent qu'il ne fallait plus discuter, mais vouloir. Environ 80 ans plus tard, les lois Liciniennes (367) proclamaient l'égalité politique et montraient que les principes théologiques eux-

mêmes pouvaient s'incliner devant la volonté du peuple. Les dieux n'essayèrent aucune protestation; ils parurent couvrir de leur protection le dictateur plébéien C. Marcius Rutilus (356) et accepter avec plaisir le dévouement du consul plébéien P. Decius Mus. Les plébéiens enhardis réclamèrent l'égalité religieuse, comme conséquence et surtout comme garantie de l'égalité politique. Ils se souciaient assez peu de s'installer dans les sacerdoces inoffensifs des Flamines et du *Rex Sacrorum*, mais ils tenaient à s'emparer des colléges influents dans lesquels les rancunes aristocratiques pouvaient conspirer contre le progrès démocratique. Le collége fondé par Tarquin-le-Superbe, pour l'interprétation des livres Sibyllins, avait déjà été envahi en 367, quelques mois avant le vote des lois Liciniennes [1] : le collége des Augures et celui des Pontifes n'étaient plus défendus que par leur imposante antiquité, et le prestige de la tradition qu'ils représentaient. Mais la tradition avait subi, depuis plus d'un siècle, de nombreux échecs. Elle s'était faite le soutien de causes perdues, et elle avait eu sa part dans les défaites de l'aristocratie. Enfin, ce scribe dont le nom revient si souvent sous notre plume, Cn. Flavius, venait de déchirer le voile dont elle se couvrait. Après quelques hésitations, les plébéiens frappèrent à la porte des deux colléges. Les tribuns Q. et Cn. Ogulnius demandèrent que le nombre des Augures fût porté de 4 à 9, et celui des Pontifes de 4 à 8, et que les nouvelles places fussent occupées par des plébéiens : « *ut quum quatuor augures, quatuor pontifices ea tempestate essent, placeretque augeri sacerdotum numerum, quatuor pontifices, quinque augures, de plebe omnes allegerentur* [2] .» Les patriciens n'opposèrent qu'une faible résistance; ils étaient déjà habitués, dit Tite-Live, à avoir le dessous dans

(1) Liv. VI, 42. X, 8. — (2) Liv. X, 6.

ce genre de combats. La loi Ogulnia (300) porta le dernier coup aux préjugés de caste.

II.

DE LA LOI OGULNIA A LA LOI DOMITIA.

Nous ne savons comment fut exécutée la loi Ogulnia : mais il est probable qne les deux colléges furent complétés par la voie ordinaire de la cooptation.

Le collége pontifical se composait donc d'un nombre égal de patriciens et de plébéiens. Ce n'est pas à dire que la loi nouvelle eût garanti aux patriciens les quatre siéges occupés par eux, mais, en fait, la balance resta égale entre les deux ordres [1]. Cet équilibre donnait à l'autorité du P. M.. déjà si considérable, une importance nouvelle. En cas de partage des voix, l'opinion du P. M. devait entrainer la décision de l'assemblée : de sorte que, dans toutes les questions qui toucheraient aux intérêts des deux classes, les plébéiens pouvaient suspecter l'impartialité du collége. Du reste, la juridiction pontificale appartenait tout entière au P. M., et les plébéiens n'auraient remporté qu'une demi-victoire s'ils n'avaient assuré à ceux qui les représentaient la possibilité d'arriver à la présidence du collége. Les pontifes plébéiens, créés par la loi Ogulnia, étaient complétement assimilés aux autres pontifes, et pouvaient comme eux prétendre au titre de P. M., mais il était à craindre que ce droit théorique ne fût annulé dans la pratique par l'influence prépondérante du parti patricien. Si les deux partis s'obstinaient à soutenir deux candidats au pontificat suprême, l'égalité des voix rendait l'élection du P M. par le collége impos-

1 L. Lange, *Röm. Alt.* II, p. 91.

sible. De ces deux alternatives, l'une engageait les plébéiens à intervenir dans l'élection, l'autre leur fournissait pour cela un prétexte.

Il ne s'agissait plus cette fois d'élargir, mais de modifier la constitution du collége et de lui enlever une partie de son autonomie pour y installer l'influence permanente de l'Etat. Sous le régime de l'inégalité, le collége était rallié à l'Etat par la communauté d'intérêts; sous le régime nouveau, qui avait à craindre ses défections, il devait l'être par des liens de subordination. Le peuple décida que l'élection du P. M. aurait lieu, comme celle des magistrats, dans les comices. Cette décision si grave et qui fut pour les Pontifes une date si mémorable, a été oubliée par l'histoire, et probablement par les annales dans lesquelles les historiens ont puisé. On dirait que les Pontifes ont supprimé à dessein des archives publiques la trace d'un fait qui rappelait un de leurs échecs. Nous lisons en effet dans Tite-Live, à la date de 212 : « *Comitia inde pontifici maximo creando sunt habita. Ea comitia novus pontifex M. Cornelius Cethegus habuit* [1]. L'historien n'accompagne ces paroles d'aucun commentaire : il parle de ces comices électoraux comme d'une coutume déjà consacrée. Peut-être avait-il traité la question qui nous occupe dans un des livres perdus de la seconde décade. En tout cas, c'est dans cette lacune de l'histoire qu'il faut placer la première élection du P. M. Celle de Ti. Coruncanius (253) [2], le premier plébéien qui soit parvenu au souverain pontificat, est peut-être déjà l'œuvre des comices; du moins aucune preuve positive n'empêche de fixer à cette date l'intervention du pouvoir public dans le gouvernement du collége. Si cette conjecture est vraie, le peuple justifia ses prétentions en faisant tout d'abord un excellent choix. Ti. Coruncanius était, dans la science

(1) Liv. XXV. 5 — (2) Liv. *Epit.* XVIII.

théologique et juridique, une autorité respectée, et sa réputation n'a été égalée que par les deux Scævola. ✗

A l'époque où l'élection du P. M. fut transportée du collége au peuple, les comices par tribus, dont la loi Hortensia (287) venait de proclamer une dernière fois la souveraineté, avaient attiré à eux toute la vie politique. C'est à eux que la loi confia l'élection du P. M. Mais des scrupules religieux firent modifier la forme des comices : les Romains montrèrent une fois de plus avec quel talent ils savaient concilier les usages nouveaux et la lettre des vieilles coutumes. Comme l'autorité sacerdotale, fondée sur le droit divin, ne dérivait point de la souveraineté populaire, la théologie ne pouvait reconnaitre au peuple le droit de la conférer, ou d'y ajouter quelque chose. En conséquence, on fit reposer l'élection du P. M. sur une fiction légale. Les comices, composés de la minorité du peuple, semblèrent indiquer plutôt qu'imposer leur choix, et le collége était censé prendre en considération ce vœu, qui, n'émanant point de la majorité, n'avait point le caractère d'une injonction formelle.

A l'époque de l'élection de Ti. Coruncanius, le territoire romain comptait XXXIII tribus : la minorité absolue était donc de XVI tribus. Lorsqu'en 241, le nombre des tribus fut porté au chiffre définitif de XXXV, la minorité s'éleva à XVII tribus. Le vote de XIX tribus, majorité de ces comices restreints, suffisait donc à l'élection du P. M. Les tribus votantes étaient tirées au sort « *non certa conditione juris, sed sortis beneficio fortuito* [1] » et les comices présidés par les Pontifes [2], ce qui prouve assez que les tribus dont il s'agit ici ne sont pas, comme l'ont prétendu quelques critiques, les tribus introduites dans les comices centuriates par la réforme de 241 [3].

(1) Cic. *Leg. agrar.* II, 7. — (2) Liv. XXV, 5. — (3) V. ap. L. Mercklin, *Die Cooptat der Romer*, p. 137.

Tout ce que nous savons du mécanisme de l'élection est contenu dans un passage du deuxième discours de Cic. contre la loi agraire de Rullus. Rullus avait adopté le même procédé pour l'élection des Xvirs qui devaient être chargés d'exécuter sa loi, et c'est à cette circonstance que nous devons les renseignements qui précèdent.

Le collége des Pontifes, à partir de 253, ou tout au moins de 212, reçoit donc du suffrage populaire le chef qui le dirige [1]. Mais, tout en perdant une partie de son indépendance, il conservait presque intacte son autonomie. Le P. M. est toujours choisi dans son sein, où il n'est entré que par la cooptation, c'est-à-dire, par le libre choix du collége lui-même. La cooptation était une barrière qui s'opposait à tout empiétement ultérieur de l'Etat. Elle donnait aux colléges sacerdotaux une force de cohésion qui leur permettait de vivre de leur vie propre au milieu d'une société déjà nivelée par l'esprit démocratique. Les prêtres qui recevaient d'elle leur caractère ne pouvaient être assimilés à des fonctionnaires publics.

Le mouvement démocratique qui déplaçait peu à peu les bases de la société en substituant partout l'autorité émanée du suffrage populaire à celle qui s'appuyait sur la tradition, tendait à supprimer tout pouvoir qui ne reconnaissait pas pour origine la souveraineté du peuple. Il avait restreint l'initiative individuelle sous toutes ses formes : le plébiscite de L. Trebonius (448) avait enlevé aux tribuns le droit de s'adjoindre des collègues par cooptation, si les comices n'avaient pu élire, en une séance, les dix candidats : les consuls avaient abandonné aux comices la nomination des questeurs (447) ; l'*imperium* militaire lui-même avait été amoindri ; le peuple s'était réservé la nomination de six tribuns légionnaires sur vingt-quatre (362) de seize en 311, et enfin, de la totalité en 207. Le titre de

(1) Liv. XXXIX, 46. XL, 42

sénateur, qui était conféré à l'origine par le bon plaisir des consuls, dépendait, lui aussi, du suffrage universel, car la loi Ovinia (351 ?), qui confia aux censeurs la *lectio senatûs*, et le plébiscite d'Atinius (214) avaient fait aux censeurs un devoir d'ouvrir le Sénat à ceux qui avaient exercé des fonctions publiques. Seuls, les colléges sacerdotaux avaient conservé les vieilles coutumes de l'âge patriarcal et se perpétuaient en vertu de leur vitalité propre. Armés d'une influence considérable et cependant irresponsables, intervenant dans les affaires publiques au nom d'une tradition dont ils connaissaient seuls les subtilités et échappant à tout contrôle, ils pouvaient être un danger pour l'Etat, s'ils parvenaient à décliner perpétuellement sa surveillance. N'avait-on pas vu récemment (195) les pontifes et les augures refuser l'impôt, sous prétexte qu'ils ne l'avaient pas payé depuis longtemps, et invoquer ainsi un abus comme une coutume [1] ?

La démocratie réclama pour l'État ce droit de surveillance, assez justifié par l'influence politique et l'irresponsabilité des colléges. Le seul moyen efficace de l'exercer était de ne laisser arriver au sacerdoce que les élus du peuple, c'est-à-dire d'abolir la cooptation. Le tribun C. Licinius Crassus (145) présenta un projet de loi sur les sacerdoces tendant à remplacer la cooptation par le suffrage des comices, sans doute des comices restreints employés pour l'élection du P. M. « *Cooptatio... collegiorum ad populi beneficium transferebatur* [2]. » Mais, à cette époque, l'aristocratie conservait encore un prestige que les victoires des deux Scipions, de T. Quinctius Flamininus, de Q. Cæcilius Metellus Macedonicus et de L. Mummius Achaïcus avaient rajeuni. Elle combattit avec succès la rogation du tribun par l'organe de l'ami de Scipion Emilien, C. Lælius, alors préteur. Elle ne pouvait mieux choi-

(1) Liv. XXXIII, 42. — (2) Cic. *Amicit.* 25.

sir le défenseur de ses intérêts. Lælius était populaire ; il s'occupait du sort des classes pauvres, et il préparait, en ce moment-là même, une loi agraire qui ne devait jamais voir le jour. Sa parole fut écoutée. Il invoqua le respect de la tradition, l'inviolabilité de la religion ; il eut l'art de paraître désintéressé : bref, il parlait d'or *(aureola oratiuncula)* [1]. Le peuple, qui d'ailleurs sentait son incompétence dans ces questions délicates, intimidé par cette protestation solennelle, laissa tomber le projet de loi.

Le discours de Lælius ajourna la solution du débat, mais ne put l'ajourner indéfiniment. L'échec de Licinius était dû, moins à ces grands mots de religion et de coutume séculaire, tant de fois jetés au milieu des discussions politiques, qu'aux préoccupations du moment. Le peuple souffrait des conditions économiques dans lesquelles l'accumulation de la richesse entre les mains d'un petit nombre de propriétaires et l'esclavage avaient placé la société ; mais il attendait encore son salut de l'aristocratie. Celle-ci ne songeait qu'à se perpétuer au pouvoir et à en écarter les hommes nouveaux. Les distributions de vivres et d'argent lui permettaient de manier à son gré une tourbe d'affamés qui vivaient des corruptions électorales. Elle écartait des oreilles du peuple tout ce qui aurait pu le faire sortir de sa résignation passive ; à sa prière, le complaisant Lælius avait déchiré un projet de loi agraire et mérité par cet acte d'égoïsme pusillanime le surnom de Sage. Tout à coup le gouvernement aristocratique fut surpris dans sa sécurité par un appel au droit, à la justice, à la revendication. Ce cri généreux partait des rangs de l'aristocratie elle-même : Ti. Sempronius Gracchus, neveu par sa mère du second Africain, s'était épris d'un amour désintéressé pour les classes nécessiteuses, et venait leur offrir un dévouement sans arrière-pensée. Une crise so-

(1) Cic. *Nat. Deor.* III, 2 17. *Brut.* 21.

ciale commençait. On sait quel en fut le dénoûment. L'aristocratie déploya, pour défendre ses possessions jadis usurpées sur le domaine public, une redoutable énergie trop bien secondée par la légèreté et l'ingratitude du peuple. Les deux Gracques succombèrent l'un après l'autre devant une tâche impossible : leur mémoire fut calomniée ; leur mère seule osa parler avec orgueil de ceux que l'histoire, écrite par la réaction triomphante, a flétris du nom de factieux.

L'aristocratie sortait de cette lutte, plus puissante en apparence qu'elle ne l'avait jamais été : le peuple effrayé avait repris sa première docilité et laissait anéantir par des lois réactionnaires les derniers débris de l'œuvre des Gracques. Dix ans après la mort de Caïus, il ne restait plus rien de la loi agraire. Mais l'aristocratie avait perdu tout ce qui faisait sa force ; ses haines et ses violences avaient donné la mesure de son désintéressement et de son patriotisme : elle avait appelé la force matérielle au secours de ses arguments, sans songer qu'elle enseignait à ses adversaires un moyen infaillible de la vaincre, car la supériorité de la force appartient au peuple. Une lutte nouvelle allait s'engager, lutte également funeste aux deux partis, et qui eut pour terme la dictature militaire.

Le réveil de l'esprit démocratique, après les Gracques, fut signalé par une attaque décisive contre la cooptation sacerdotale.

Le tribun Cn. Domitius Ahenobarbus (104) irrité, selon Suétone, de n'avoir pu remplacer son père dans le collége des Pontifes [1], reprit les projets de son prédécesseur C. Licinius, et proposa de nouveau de substituer l'élection à la cooptation dans les quatre grands colléges, « *ut sacerdotes, quos antea collegae sufficiebant, populus crearet* [2]. » Domitius paraît avoir profité de l'expérience

(1) Suet. *Nero.* 2. — (2) Vell. II. 12.

de 145 et transigé avec l'ancienne coutume. La loi Domitia laissait aux colléges l'initiative, en leur permettant de *nommer* les candidats qu'ils recommandaient au peuple. Toutefois, afin d'empêcher les colléges d'exercer une pression sur les comices en restreignant outre mesure le nombre des nominations, il fut décidé que chaque candidat ne pourrait être recommandé par plus de deux membres [1]. L'élection était confiée aux comices restreints; le candidat élu devait être ensuite coopté, selon la forme ordinaire, par son collége.

Cette combinaison de la cooptation et de l'élection satisfaisait à la fois aux intérêts du peuple et aux scrupules religieux. Cependant les conservateurs reproduisirent les arguments de C. Lælius, mais sans succès. On savait que ces graves personnages, qui avaient toujours à la bouche les exemples des ancêtres, n'avaient pas pour l'or de Jugurtha les yeux de Fabricius, et que ce grand respect de la coutume n'était que de l'hypocrisie. La vertu de M. Æmilius Scaurus lui-même, l'honneur de son parti, n'était pas à l'abri de tout soupçon. Du reste, les ancêtres perdaient de leur crédit : le peuple ne craignait plus les innovations, il regrettait plutôt d'avoir hésité si longtemps à faire des réformes.

III.

DE LA LOI DOMITIA AU PONTIFICAT D'AUGUSTE.

Le peuple sut gré à Cn. Domitius de son initiative, car il le fit entrer dans le collége des Pontifes et lui donna deux ans après (102) le titre de P. M. [2]. Le parti conser-

(1) Cic. *Phil.* II, 2. — (2) Cic. *Pro Dejot.* 11. Val. Max. VI, 5, 5. Lip. *Epit.* LXVII.

vateur, résigné à sa défaite, n'espérait plus pouvoir reprendre le terrain qu'il avait perdu. Il ne l'essaya pas même lorsque les excès démagogiques de Saturninus et de Glaucia (100) et la conduite équivoque de Marius lui eurent ramené quelque peu la faveur publique. La démocratie était trop puissante pour que les colléges songeassent à secouer le joug qu'elle leur avait imposé.

Cependant la restauration du passé, si invraisemblable qu'elle fût, était proche ; des bas-fonds de la plèbe remués par Marius, étaient sorties des légions de sicaires dont les excès avaient appelé la réaction. On les avait vus, au moment de quitter Rome, qui allait être investie par l'armée victorieuse de L. Sulla, faire une hécatombe de sénateurs et massacrer au pied de l'autel de Vesta l'illustre P. M. Q. Mucius Scævola (82), léguant ce funeste exemple aux démagogues de tous les temps et aux sauvages de tous les pays. Sulla vengea la société à sa manière. Ce violateur des lois, qui, le premier, avait osé franchir à la tête d'une armée l'enceinte sacrée du *pomoerium*, crut qu'il pourrait arrêter par des lois l'entraînement irrésistible qui poussait la société vers l'anarchie et vers le despotisme, remède et punition de l'anarchie. Il promulgua une constitution (*Leges Corneliae*) qui tendait tous les ressorts de l'autorité et enlevait à la démocratie presque toutes ses conquêtes. L'article consacré aux sacerdoces (*Lex Cornelia de sacerdotiis*) abrogeait la loi Domitia : « *his enim X annis, victore Sulla civilibus bellis, spoliatus est populus Romanus potestate tribunicia, judicandi jure, quod habuit per equites Romanos militaris, arbitrio creandorum sacerdotum, senatus aut judicum* [1]. » Peut-être même, comme nous le verrons plus loin, la loi Cornélienne enlevait-elle au peuple le droit d'élire le P.-M.

En outre, L. Sulla qui, il faut bien le reconnaître, se

(1) Ascon. in Divinat. 8.

proposait autre chose qu'un retour pur et simple aux usages de l'antiquité, réorganisait les grands colléges pour mettre cette oligarchie sacerdotale en harmonie avec le développement d'une cité qui venait d'accueillir dans son sein l'Italie entière. Il porta le nombre des Pontifes, des Augures et probablement aussi des *Xviri sacris faciundis* à quinze : « *pontificum augurumque collegium ampliavit, ut essent XV*[1]. » Cette réforme, outre les avantages qu'il pouvait en attendre, lui permettait de faire entrer immédiatement dans les colléges déjà épurés par les proscriptions, une imposante majorité d'hommes dévoués à ses idées.

Le collége des Pontifes dut attirer particulièrement l'attention du dictateur. Il fut doté à cette époque, et probablement en vertu des lois Cornéliennes, d'une sorte de noviciat, le collége supplémentaire des *Pontifices minores*. Nous ne mentionnerons que pour la forme les interprétations arbitraires que certains érudits ont données de ce titre. Elles ont été parfaitement exposées et réfutées par le cardinal Noris[2]. Les Pontifes mineurs n'étaient ni les Pontifes plébéiens admis dans le collége en vertu de la loi Ogulnia[3], ni les simples Pontifes, par opposition au P. M.[4], ni les sept Pontifes récemment crées par Sulla[5], mais bien les employés du grand collége, décorés d'un titre nouveau.

Ainsi, la rédaction des décrets ou consultations pontificales, des permis de sépulture, des chartes de fondations, etc., occupait depuis longtemps au moins un scribe : ce scribe porta depuis le titre de *P. Minor*: « *L. Cantilius scriba pontificis, quos nunc minores pontifices appellant*[6] — *quum scriba pontificum esset* (*Macrinus*) *quos*

(1) Liv. *Epit.* LXXXIX. — (2) Noris. *Dissert. Pis.* I, 5. — (3) Guther. *De Jure Pontif.* I, 17. — (4) Rupert. *Enchirid. Pompon.* III. 4. — — (5) Panvinius. *De Civ. Rom.* p. 417. — (6) Liv. XXII, 57.

hodie pontifices minores vocant [1]. » On trouve même les *P. Minores* employés à des soins plus vulgaires. D'après le rituel, un P. Mineur était chargé de tresser des cordes en paille pour attacher les bêtes destinées aux sacrifices : « *In commentario sacrorum usurpatur hoc modo : « Pontifex minor ex stramentis napuras nectito » i. e. funiculos facito, quibus sues adnectantur* [2] .» D'autre part, les scribes remplaçaient quelquefois les Pontifes quand il s'agissait de dicter les formules aux magistrats dans les cérémonies publiques [3], ou de se tenir à la disposition du *Rex sacrorum* le jour des Kalendes pour lui fournir les renseignements nécessaires [4].

Ce collége des P. Mineurs, composé, au temps de Cicéron, de trois membres [5], avait un doyen qui portait le titre de « *Maximus minorum pontificum* » accordé à l'ancienneté : « *Minorum pontificum maximus dicitur, qui primus in id collegium venit, item minimus, qui novissimus* [6]. Il prenait part aux délibérations et aux banquets du grand collége, de sorte que, malgré l'insuffisance de nos renseignements, nous pouvons regarder cette annexe comme une sorte de noviciat dans lequel la cooptation devait aller de préférence chercher des remplaçants aux Pontifes décédés. Du reste les Pontifes mineurs jouissaient d'une grande considération, et une inscription donne à leur sacerdoce l'épithète un peu emphatique de *splendidissimum* [7].

Sulla, son œuvre une fois terminée, voulut en mettre la solidité à l'épreuve. Il déposa la dictature, et laissa la place à un gouvernement régulier. Mais il ne put prolonger suffisamment l'expérience, ni la faire dans de bonnes conditions. Quoiqu'il n'eût point laissé de place

(1) Capitol. *Opil. Macrin* 7. — (2). Fest. p. 163. — (3) Val. Max. IV, 1, 10. — (4) Macr. I, 15, 9. — (5) Cic. *Harusp. resp.* 6. — (6) Fest. p. 161. — (7) Grut. 411, 1. [G. Henzen, *Annali dell'Instit* 1857. p. 93]

dans sa constitution pour le pouvoir personnel, il dominait encore, du fond de sa retraite de Campanie, le peuple romain qu'il avait si rudement châtié. Mais à peine eut-il expiré (78) que tout ce qu'il avait voulu étouffer reparaissait. La puissance tribunitienne reprenait toute son étendue (*Lex Aurelia*, 75. — *Lex Pompeia*, 70) ; le Sénat était forcé de partager l'autorité judiciaire avec les chevaliers et les *tribuni aerarii* (*Lex Aurelia*, 70) ; enfin, la législation qui régissait les colléges avant la loi Cornelia, c'est-à-dire la loi Domitia et la loi plus ancienne sur l'élection du P. M., fut rétablie par la loi *Atia* (63). Les efforts de Sulla n'avaient abouti qu'à hâter la décadence, en profanant, pour en décorer une restauration violente, le nom sacré de *loi*.

La loi Atia, proposée par le tribun T. Atius Labienus, fut vivement appuyée par César, qui espérait en recueillir aussitôt le bénéfice [1]. En effet, la mort dè Q. Metellus Pius (63) laissait vacante la dignité de P. M., et César, malgré sa jeunesse, comptait sur la faveur du peuple, réchauffée à propos par des libéralités irrésistibles, pour l'emporter sur des concurrents aussi illustres que Q. Catulus et Q. Servilius Isauricus, tandis que si l'élection du P. M. était laissée au collége, le succès de Catulus était assuré. La conduite de César nous permet d'affirmer, en l'absence de preuves directes, que Sulla avait soustrait l'élection du P. M. au contrôle populaire et que la loi Atia la rendait aux comices : car César, entré dans le collége des Pontifes en 74, par voie de cooptation, sous le régime de la loi Cornelia [2], n'aurait pas eu d'intérêt à soutenir la loi Atia, si elle n'avait été qu'une reproduction pure et simple de la loi Domitia.

Il est même possible que la loi Atia ait rendu l'élection

(1) Dio Cass. XXXVII. 37. Vell. II, 43. Suet. *Caes.* 13. — (2) Vell. II, 43.

du P. M. non pas aux comices restreints, mais aux XXXV tribus. Nous lisons, en effet, dans Suétone, que César obtint plus de suffrages dans les tribus de ses compétiteurs que chacun d'eux n'en eut dans toutes les tribus réunies : « *atque ita potentissimos duos competitores, multumque et aetate et dignitate superavit, ut plura ipse in eorum tribubus suffragia, quam uterque in omnibus tulerit* [1].» Si les tribus étaient tirées au sort, par quel hasard les deux tribus de Catulus et de Servilius se trouvaient-elles dans les XVII tribus votantes? Sans être impossible, cette coïncidence est improbable; en tout cas elle méritait d'être mentionnée par un historien si curieux des détails anecdotiques. Il paraitrait donc que le peuple, débarrassé des scrupules théologiques, avait définitivement assimilé l'élection du P. M. à celle des magistrats, quelques mois après que Rullus eut cité les comices du P. M. comme le type des comices restreints. Enfin la loi Atia paraît avoir attribué aux consuls la présidence des comices sacerdotaux. On voit, en effet, l'an 44, les comices retardés, au grand déplaisir de Cicéron, par la mort des consuls Hirtius et Pansa [2]. Peut-être cependant ce régime date-t-il de la loi Domitia.

Ainsi, la cooptation attaquée en 145, vaincue en 104, rétablie en 81, était définitivement abolie en 63. Rien ne montre mieux l'importance de cette conquête démocratique que l'acharnement avec lequel l'aristocratie la disputa à ses adversaires. Mais la démocratie ne devait pas jouir longtemps de son triomphe. Enivrée de sa puissance, et se plaisant à l'exercer à toute heure, elle ne comprit pas que les caprices, lorsqu'ils deviennent des lois, discréditent la légalité. Or, le respect de la légalité est le seul frein capable de contenir les ambitions personnelles et les enthousiasmes irréfléchis qui les secondent. La dé-

(1) Suet. *Caes.* 13. — (2) Cic. *Ep. ad Brut.* I, 5.

mocratie romaine s'habitua à la servitude en élevant ses favoris au-dessus des lois. Elle se plaisait à leur faire porter son sceptre, sans s'apercevoir que ce jeu dangereux allumait leurs convoitises. Marius et Pompée avaient voulu se faire offrir le pouvoir : César le prit.

Tout en courant de champ de bataille en champ de bataille, le dictateur réorganisait le gouvernement et accommodait les institutions républicaines aux exigences du pouvoir monarchique qu'il voulait asseoir sur des bases solides. Le vaste ensemble des lois Juliennes fit pénétrer la pensée du réformateur dans toutes les branches de l'administration politique, financière, judiciaire et religieuse. Nous connaissons assez mal la loi *Julia de sacerdotiis* promulguée vraisemblablement en 45. Cicéron en parle dans une lettre à Brutus, de l'année 43, à propos de son fils qu'il veut faire arriver au collége des Pontifes. Il nous apprend seulement que la loi Julia, la plus récente qui ait été portée en cette matière « *quae lex est de sacerdotiis proxima,* » admet, comme la loi Domitia, les candidatures des absents. La loi Julia parait avoir maintenu les usages existants. César jugeait plus prudent de diriger le suffrage universel que de lui enlever ses prérogatives.

Il créa aussi un nouveau siége dans le collége des Pontifes [1], mais à titre transitoire et sans élever le nombre réglementaire des membres.

Cependant César, qui aspirait à fonder une dynastie, et qui, dans ce but, cherchait à transformer les dignités électives en dignités héréditaires, essaya d'abord cette transformation sur le pontificat suprême. Il avait eu soin de faire entrer dans le collége des Pontifes, dès l'année 48, à la place de L. Domitius Ahenobarbus tué à Pharsale,

(1) Dio Cass. XLII, 51.

son jeune neveu Octave, sur lequel il comptait reporter ses espérances, si la nature lui refusait un fils [1].

Le peuple répondit avec empressement à ses insinuations par un plébiscite qui assurait le titre de P. M. au fils propre ou adoptif de César : « τὸν δὲ δὴ υἱὸν (ἄν τινα γεννήσῃ ἢ καὶ ἐσποιήσεται) ἀρχιερέα ἀποδειχθῆναι ἐψηφίσαντο [2]. » Cette élection préalable était un acheminement à l'hérédité, principe destructeur des institutions libérales, mais malheureusement aussi conforme aux aspirations des individus qu'il est funeste à la société. Déjà, ce produit de l'égoïsme s'attachait, vers la fin de la république, aux places les moins battues par les orages politiques, comme les herbes parasites croissent sur les eaux stagnantes. Grâce à la cooptation, il s'était facilement implanté dans les colléges sacerdotaux. Cn. Domitius, l'auteur de la loi Domitia, s'était cru en droit d'occuper dans le collége des Pontifes la place de son père ; César avait remplacé, dans le même collége, son oncle C. Aurelius Cotta ; Cicéron, qui brigue le pontificat pour son fils, lui réserve sans doute aussi sa place d'augure : César n'eut pas à inventer l'hérédité ; il n'eut besoin que de lui donner une valeur légale. Les élections à longue échéance étaient une excellente transition entre le système d'élection libre et l'hérédité.

Mais César n'eut pas le temps de voir mûrir le fruit de ses victoires et de sa patience. A peine avait-il commencé l'éducation monarchique des Romains, qu'il tombait sous les coups des républicains (44).

L'assassinat de César remit tout en question. Quelques années de dictature avaient déjà habitué les Romains à ne voir dans les lois récemment votées que l'expression d'une volonté ; ils regardaient ces lois comme mortes avec leur auteur. Ainsi, le despotisme, après avoir tué la

(1) Cic. *Phil.* V. 17. Vell. II, 59. Nic. Damasc. 4. — (2) Dio Cass. XLIV, 5.

légalité, ne pouvait disparaître que pour faire place à l'anarchie. Le Sénat, effrayé de la désorganisation profonde que produirait l'abrogation des actes de César, les maintint, pour obtenir, comme le dit Cicéron, la paix et la tranquillité. Le gouvernement personnel survivait à son fondateur. Antoine, enhardi par la faiblesse du Sénat, donna à ce sénatus-consulte une extension inattendue; il prétendit que les actes de César comprenaient non-seulement les réformes exécutées, mais les projets contenus dans les papiers du dictateur. Au nom de ce testament que lui livra Calpurnia, et qu'il faisait retoucher au besoin par la plume habile de Faberius, secrétaire de César, Antoine trafiqua des dignités et des revenus de la république; il partagea avec quelques amis ce qui restait dans le trésor public et vendit au plus offrant honneurs, priviléges, absolutions, exemptions d'impôt... etc., se souciant peu de mettre César en contradiction avec lui-même. Les bénéfices étaient pour lui, la responsabilité pour César. La suppression de la dictature légale, qu'il avait fait décréter immédiatement après les funérailles de César, lorsque l'attitude du peuple lui eut permis de s'arroger une véritable dictature, assurait la sécurité de son commerce, et lui valait par surcroît les éloges des républicains. Lepidus demanda le pontificat suprême: Antoine n'avait rien à refuser à un homme qu'il était dangereux de mécontenter. Mais il fallait pour cela enlever au peuple l'élection du P. M. Antoine l'osa. Suspendant de son autorité privée la loi Atia, il rendit au collége l'élection du P. M. et lui recommanda Lepidus de façon à ne pas craindre un refus. C'est ainsi que le titre de P. M., dont le peuple avait déjà disposé en faveur du fils adoptif de César, fut escamoté par Lepidus [1]. Le tour une fois joué, peu importait à Antoine que les lois sur les sacer-

(1) Dio Cass. XLIV, 53. Liv. *Epit.* CXVII. Vell. II, 63

doces reprissent leur autorité. Il était sûr de faire accepter les faits accomplis.

Cependant, le despotisme imprévoyant d'Antoine avait rallié les conservateurs autour de son jeune rival, César Octavien. Ils espéraient se servir du nom et de la popularité de cet adolescent pour sortir de l'anarchie, puis faire sombrer sous les honneurs la barque qui portait sa fortune. Ces politiques à courte vue ignoraient que ce nom dont ils voulaient se servir était plus fort qu'eux. Ils se sentaient impuissants contre Antoine et croyaient avoir bon marché de son vainqueur. Leur attente fut trompée.

Après quinze années de guerres civiles, Octavien, débarrassé de ses ennemis, de ses protecteurs et de ses complices, voyait l'univers à ses pieds. Les poëtes façonnaient la langue de Caton et de Lucrèce aux artifices ingénieux de l'adulation : le Sénat et le peuple pillaient à l'envi le vocabulaire républicain pour définir en termes connus une puissance indéfinissable qui n'avait d'autres limites que la servilité du peuple et le dévouement des soldats. Le « prince » accepta successivement le titre d'*Imperator* (29), celui d'*Auguste*, créé pour lui par le sénat (27), le pouvoir proconsulaire (27), tribunitien (23) consulaire (19), qui lui livraient l'armée et tous les rouages de l'administration ; la surveillance des mœurs (29), c'est-à-dire le droit de remanier à son gré la hiérarchie sociale et de faire pénétrer sa police jusque dans l'intérieur des familles : il ne lui manquait que la direction du corps sacerdotal et l'administration des affaires religieuses, c'est-à-dire le pontificat suprême.

Lepidus seul faisait obstacle à cet achèvement du pouvoir absolu. Il n'eût tenu qu'au prince de déposséder ce vieillard imbécile d'une dignité qu'il devait à un marché illégal, et cela sans risquer sa popularité. Au contraire le peuple l'y poussait, comme s'il avait hâte de voir

couronner l'édifice du despotisme. Après la défaite de Lepidus en Sicile (36), le peuple voulait transférer le pontificat à Octavien, et comme celui-ci objectait le caractère inamovible de cette charge, on criait « mort à Lepidus [1]. » Plus d'une fois encore, et dans l'intimité et en public, les partisans ou courtisans du prince l'exhortèrent à ne pas attendre une vacance qui pouvait tarder longtemps à se produire [2]. Mais le prince était résolu à attendre : il avait compris qu'il serait maladroit de diminuer en quelque chose un prestige dont il allait profiter et ses successeurs après lui. Il cherchait au contraire, en inclinant sa toute-puissance devant l'inviolabilité du pontificat, à relever aux yeux du peuple, étonné de ces scrupules, la dignité de ce sacerdoce. En un mot, il ne voulait pas dissiper d'avance un héritage qu'il devait recueillir.

Lepidus mit sa patience à l'épreuve, car il ne mourut que l'an 13 av. J.-C., 23 ans après avoir disparu de la scène politique. Auguste ne montra point d'empressement inconvenant. Il attendit même jusqu'à l'année suivante pour demander la place de Lepidus. Enfin, le 6 mars 12 av. J-C, les comices lui conférèrent le titre de P. M. Les citoyens accoururent de tous les municipes d'Italie pour lui apporter leurs suffrages [3]. On sentait que cet acte pèserait d'un grand poids dans les destinées de l'empire. C'était en effet l'ancienne royauté temporelle et spirituelle qui ressuscitait.

Auguste, qui craignait ces comparaisons avec une monarchie solennellement maudite, affecta de regarder le pontificat suprême comme une distinction honorifique dont il ne fallait pas exagérer la portée. Après son élection, il imposa silence à l'enthousiasme déclamatoire

(1) Appian. *B. C.* V, 131. Dio Cass. XLIX, 15. — (2) Dio Cass. LIV, 15. Senec. *Clem.* I, 10. Suet. *Oct. Aug.* 31. — (3) Kal. Maff. Præn. a. d. Ovid. *Fast.* III, 420. Monum. Ancyr. 10.

du Sénat, et, comme les sénateurs insistaient, il quitta la curie [1] pour leur montrer que, ce jour-là, le meilleur moyen de lui plaire était de le croire sur parole.

(1) Dio Cass. LIV, 27.

CHAPITRE II.

PONTIFICAT DES EMPEREURS PAÏENS [1].

Ce qu'Auguste acceptait avec cette réserve calculée, n'était rien moins que l'autorité discrétionnaire en matière de religion ; « *πάντων (αὐτοκράτορες) καὶ τῶν ὁσίων καὶ τῶν ἱερῶν κυριεύουσιν* [2]. » Cicéron s'effrayait déjà de voir l'autorité pontificale aux mains d'un tribun qui aurait pu s'en servir pour légitimer ses violences [3] : qu'eût-il dit de cette formidable concentration de tous les pouvoirs ?

Le prestige du sacerdoce ne devait pas tarder, il est vrai, à s'évanouir ; mais il se survécut en quelque sorte à lui-même, car l'adulation officielle continua de s'en servir, et il agit longtemps encore sur les âmes simples.

Les conditions nouvelles dans lesquelles s'exerçait le pouvoir spirituel devaient produire une désorganisation du corps sacerdotal. Tels qu'ils étaient, dépouillés du droit de cooptation, les colléges pouvaient encore, grâce au respect public et à l'inamovibilité de leurs membres, conserver quelque ombre d'indépendance. Le prince, encouragé par les complaisances irréfléchies du peuple, brisa leurs règlements pour y substituer sa volonté. Dès l'an 29, il avait reçu le pouvoir de nommer des prêtres surnuméraires en aussi grand nombre qu'il voudrait « *ἱερέας τε αὐτὸν καὶ ὑπὲρ τὸν ἀριθμὸν, ὅσους ἂν ἀεὶ ἐθελήσῃ, προαιρεῖσθαι προσκατεστήσαντο* [4]. » C'était là une prérogative de

(1) J. A. Bosius, *De Pontificatu maximo imperatorum romanorum*, ap. Græv. Thes. V, p. 270-312. B. de la Bastie, *Du souverain pontificat des empereurs romains* (Mém. de l'Acad. des Inscript. XII, p. 355-427, XV, p. 38-145). — (2) Dio Cass. LXIII, 17. — (3) Cic. *Att.* XII, 5. — (4) Dio Cass. LI, 20.

création nouvelle qui se confondit naturellement, entre les mains des princes, avec les attributions du P. M. Ce plébiscite malencontreux enleva aux colléges la stabilité qu'ils devaient à l'observance exacte de leurs statuts ; il les livra à l'arbitraire du prince et aux ambitions mesquines de ses courtisans. On vit sous ce régime le nombre des Augures s'élever jusqu'à 28 au moins. La distinction maintenue entre les membres ordinaires (*adlecti ad numerum*) et les surnuméraires (*supra numerum*) n'avait aucune valeur pratique ; elle ne put conserver aux colléges, envahis par ces superfétations, leur caractère et leur rôle primitif. Le droit de nomination accordé aux princes s'étendit, par la force des choses, aux membres ordinaires [1], car, en admettant même que les colléges eussent conservé quelque initiative, les membres surnuméraires devaient être considérés comme ayant un droit immédiat sur les places vacantes. Du reste, les princes n'avaient pas besoin d'adopter les procédés et d'assumer les responsabilités de l'arbitraire ; depuis que Tibère eut supprimé (14) les comices qui avaient résisté en deux ou trois circonstances à son père adoptif, ils avaient, dans le Sénat, un admirable instrument de domination, sur la docilité duquel ils pouvaient compter. Les plus habiles dans l'art de régner préféraient cacher leur volonté sous les formes traditionnelles d'un sénatus-consulte, surtout lorsqu'il s'agissait d'un membre de leur famille ou de leurs amis personnels [2]. Ainsi, Tibère fait nommer son petit neveu Neron, Vitellius, Veranius et Servæus par le Sénat [3] ; dans les fastes auguraux [4], les membres de la famille impériale sont dits « *coop. tat. ex* S. C. » C'était de la délicatesse. Cependant, Claude, Galba, Othon nommaient directement leurs candidats [5].

(1) V. L. Mercklin, *Coopt.* p. 153. 208. — (2) Th. Mommsen, *Œuvres de Borghesi*, III, p. 409. Note 9. — (3) Tac. *Ann.* III, 19. 29 — (4) Grut. 300, 1. — (5) Suet. *Claud.* 22. Tac. *Hist.* I, 2. 77. Plut. *Otho*, 1.

A partir de Vespasien, les princes abrégent les formalités que nécessitait la nomination ; ils se contentent d'envoyer aux colléges la liste des candidats de leur choix : on trouve un frère Arvale coopté « *ex tabella Imp. Caesaris Vespasiani Aug. missa,* » un membre de la sodalité Antoninienne coopté « *ex litteris Imp. Antonini Pii Felicis...* [1] » Ainsi, la désorganisation des colléges avait renversé toutes les barrières qui auraient pu faire obstacle au bon plaisir du prince : ils étaient courbés, comme le reste de la société, devant le pouvoir absolu, sans qu'on puisse distinguer s'ils obéissaient au chef de l'Etat ou au chef de la religion. Pour légitimer ou pour mieux assurer l'autorité qu'il y exerçait, le prince y entrait de sa personne et y occupait naturellement la première place. Cette politique remonte à César, auquel le Sénat et le peuple avaient conféré le sacerdoce universel [2] : Auguste était à la fois Pontife, Septemvir Epulon, Augure et XVvir ; Néron, Domitien, Commode étaient membres de tous les colléges [3]. Le cumul des dignités sacerdotales n'était pas chose inconnue sous la république, mais cet abus, régularisé au bénéfice des Césars, fit désormais partie des institutions monarchiques. Il était reconnu en principe que l'empereur possédait tous les sacerdoces et pouvait en disposer à son gré « *ἐν πάσαις ταῖς ἱερωσύναις ἱερῶσθαι, καὶ προσέτι καὶ τοῖς ἄλλοις τὰς πλείους σφῶν διδόναι* [4]. »

Les colléges s'ouvrirent également pour les membres de la famille impériale, qui y entraient dès leur enfance et avaient quelquefois plus de sacerdoces que d'années. C'était un moyen de flatter et de surveiller les colléges, de trouver des titres pour les jeunes princes, et surtout d'établir en fait, sinon en théorie, l'hérédité de ces honneurs.

(1) Act. fratr. Arv. Tab. XXII. Borghesi, *Fast. sacerd.* p. 455. 2/2. cf. L. Renier, *Inscr. de l'Alg.* 1826. — (2) Dio Cass. XLII, 51. — (3) Eckhel, *D. N.* VI, 261. Orell. 764. Lamprid. *Commod.* 12. — (4) Dio Cass. LIII, 17.

Il fallait pour cela violer l'antique règlement qui avait eu précisément pour but d'empêcher l'envahissement des sacerdoces publics par une famille, en défendant d'admettre deux membres de la même *gens* à la fois dans le même collége. Auguste, en faisant entrer dans le collége des Pontifes et celui des Augures ses deux petits-fils, Caïus et Lucius César [1], acheva de détruire les principes fondamentaux de l'organisation des corps religieux, et tout ce qui les élevait à la hauteur d'institutions publiques. Au contraire, la politique impériale favorisa les associations particulières ou sodalités qui se multiplièrent à l'infini dès que la *gens Julia* eut donné l'exemple en fondant la sodalité des *Augustales*, et s'appliqua à faire entrer dans les mœurs le principe d'hérédité : « *Otho recens ab exsilio reversos nobiles adolescentulos avitis ac paternis sacerdotiis revoluit* [2]. » Encourager les prétentions héréditaires sans permettre qu'elles en vinssent à constituer un droit indépendant de la volonté du prince, c'était à la fois créer une aristocratie et l'asservir. Ainsi, l'ancienne constitution religieuse de Rome était systématiquement détruite, et sur ses ruines grandissait l'omnipotence des étranges Pontifes que Rome s'était donnés.

Auguste avait pris soin d'assurer l'union perpétuelle du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Il n'avait pas besoin pour cela de faire décréter l'hérédité du sacerdoce dans sa famille, comme l'avait fait César en 44; il lui suffisait de faire entrer son successeur dans le collége des Pontifes, prêt à ramasser le titre de P. M. aussitôt qu'il l'aurait laissé tomber en montant à l'Olympe. Aucune loi ne régla donc la transmission de l'autorité temporelle et spirituelle dans la famille des Césars : le fondateur de l'empire avait assis sa dynastie sur des bases plus solides que des titres légaux. C'est ainsi qu'à la mort d'Auguste, Tibère

(1) Orell. 633. 634. 641. — (2) Tac. *Hist.* I, 77.

déjà revêtu par lui de la puissance tribunitienne (9) et de la puissance proconsulaire (13), se trouva de fait maître de l'empire, sans élection et sans sénatus-consulte. Cependant, la dignité de P. M., qui n'était ni communicable ni héréditaire, devait être demandée au suffrage populaire ou au Sénat qui accaparait peu à peu les débris de la souveraineté du peuple. Le pouvoir spirituel s'unit donc à l'autorité temporelle sans se confondre avec elle : il résultait d'un acte spécial, quelquefois séparé par un assez long intervalle de l'avénement. Tibère ne le reçut que sept mois après son avénement. Toutefois, à part quelques exceptions, la collation des deux pouvoirs avait lieu en même temps. « Aussitôt que le prince, dit Zosime, prenait en main le pouvoir absolu, les Pontifes lui apportaient la *stola* sacerdotale et il était immédiatement proclamé *Pontifex Maximus* [1]. »

Tant que l'empire se transmit régulièrement au sein d'une famille ou que les révolutions le donnèrent à des vieillards blanchis dans les honneurs, comme Galba, Nerva ou Pertinax, le nouveau prince faisait déjà partie du collége des Pontifes avant son avénement; mais lorsque le caprice des légions jetait la pourpre sur les épaules de quelque aventurier resté obscur jusqu'au jour où la fortune lui improvisait un trône, il fallait sans doute une cooptation préalable. Ces circonstances expliquent l'usage dont parlait tout à l'heure Zosime; le collége, en apportant au prince la prætexte pontificale, lui annonçait sa cooptation, et immédiatement après, celui-ci prenait le titre de P. M. Plus d'une fois même, les candidats des légions, acclamés aux extrémités de l'empire, prirent d'eux-mêmes tous les titres que l'on avait coutume d'accumuler sur la tête des princes. Leurs actes étaient légalisés par le succès; c'est après leur défaite qu'ils méritaient le

(1) Zosim. IV, 36.

nom d'ennemis de la patrie et les imprécations du Sénat.

Nous avons vu les moyens employés par le pouvoir impérial pour s'emparer du titre de P. M., pour en étendre les attributions administratives et pour le rendre héréditaire ; il nous reste à étudier de quelle manière les princes remplirent leurs devoirs sacerdotaux et ce que devint sous leur direction le collége des Pontifes.

De toutes les fonctions du P. M., celles qui avaient un caractère purement religieux furent les plus négligées par les princes qui ne cherchaient dans le pontificat que le complément de leur pouvoir administratif. Autant ils s'appliquaient à maintenir et à étendre leur juridiction sur les vestales, les flamines et les colléges, autant ils se souciaient peu de maintenir dans son intégrité la tradition liturgique, ou de sacrifier dévotement aux dieux que le collége était chargé d'honorer.

Cependant Auguste qui s'efforçait de ranimer le sentiment religieux pour remplir le vide qu'avait laissé dans le cœur des Romains la perte de leur liberté, se montra un pontife zélé. Il remit en honneur les supplications annuelles connues sous le nom d' « Augure du Salut » ainsi que la fête des Lupercales et ajouta trois jours aux Saturnales. Grâce à lui les Lares des carrefours, dont le nom avait naguère servi d'enseigne aux clubs démagogiques, eurent des sanctuaires dans les 265 quartiers de la Rome impériale, et furent couronnés de fleurs deux fois l'an [1]. En revanche chaque couple de Lares s'associa le Génie d'Auguste qui voulait devancer les honneurs de l'apothéose.

Il faut dire que le prince Pontife savait accommoder ses devoirs à ses désirs. Il se conforma à la loi qui obligeait le P. M. à habiter une maison appartenant à l'État, mais d'une manière qui faisait de cet acte de soumission aux usages une affirmation de son omnipotence. Au lieu de

(1) Dio Cass. LI, 20. Suet. *Oct* 31. Macr. I, [illegible], 3

descendre du Palatin pour s'installer dans la modeste demeure habitée par ses prédécesseurs, il déclara publique sa maison du Palatin et trouva ainsi moyen de satisfaire le règlement tout en restant chez lui [1]. Du reste, ce prétexte n'était pas une fiction : son palais avait été construit en grande partie aux frais du public qui s'était disputé, l'argent à la main, l'honneur d'être agréable au prince. Il fit plus, il déplaça le T. de Vesta, ou plutôt il éleva sur le Palatin un T. rival [2]. La Rome impériale avait un nouveau foyer, de nouveaux Pénates : et l'on s'habitua tellement à regarder le palais comme le centre religieux de Rome, qu'un Byzantin, J. Lydus, en attribue la construction à Numa [3].

Auguste qui savait convertir les honneurs en moyens de domination comprit tout d'abord le parti qu'il pouvait tirer du rôle de gardien des coutumes nationales. Les devins orientaux, connus à Rome depuis plus d'un siècle sous le nom de *Chaldéens* ou de *mathématiciens*, avaient mis en circulation une foule de prophéties dans lesquelles les imaginations ardentes pouvaient facilement trouver des excitations et des encouragements. Les amis de la liberté comme les ambitieux cherchaient à y lire l'avenir de César et de la monarchie qui se fondait sous leurs yeux. Le fatalisme, prêché à la fois par la philosophie et par la superstition, envahissait la société entière ; l'incroyable transformation qui, en si peu d'années, avait fait d'un peuple ingouvernable un peuple servile, avait imprimé dans les esprits un vif sentiment de l'instabilité des choses humaines et la disposition à tout attendre de l'avenir. Dans de pareilles circonstances, les prophéties les plus insignifiantes pouvaient être dangereuses. Les Chaldéens avaient été chassés de Rome deux fois déjà, en 139 par

(1) Dio Cass. LIV, 27. LV, 12. — (2) Ovid. *Fast.* IV, 949. *Met.* XV, 864. Kal. Præn. 28 April. — (3) Io. Lyd. *Mens.* I, 16.

un édit du *prætor peregrinus* Cn. Cornelius Hispallus [1], et tout récemment par Agrippa [2], pendant son édilité (33) : mais la persécution n'avait fait qu'accroître leur influence ; cette race d'hommes, dangereuse pour les puissants, habile à leurrer les ambitieux, devait être toujours, comme le dit Tacite, et proscrite et encouragée à Rome, « *et vetabitur semper et retinebitur.*[3] » Auguste usa de moyens moins violents, mais plus efficaces. Son plan fut de supprimer les prophéties ayant cours dans le public, et d'empêcher qu'à l'avenir les astrologues ne s'occupassent de politique. Il fit rassembler et brûler plus de 2,000 recueils de prédictions [4], puis il annonça officiellement que les devins étaient libres d'exercer leur industrie, pourvu qu'ils ne donnassent point de consultations secrètes et s'abstinssent de pronostiquer les décès [5]; enfin, pour ôter aux investigations que l'on pourrait faire sur sa destinée l'attrait du mystère, il publia lui-même à l'usage de ceux qui voudraient tirer son horoscope, toutes les données nécessaires (11). Disons cependant qu'il n'eût pas risqué cette publication si le mathématicien Théagène ne lui avait assuré que son horoscope était de nature à décourager ses ennemis [6]. Nous retrouverons les Chaldéens redoutés, expulsés et cependant consultés par ses successeurs, plus crédules et moins tolérants que lui. Auguste profita de cette occasion pour revoir les livres Sibyllins. Les oracles originaux avaient été consumés en 83 dans l'incendie du Capitole ; remplacés par une compilation rédigée à la hâte, de 83 à 76, ils s'étaient surchargés d'oracles de provenances diverses et d'authenticité plus que douteuse. Il en fut fait une édition expurgée, copiée de la propre main des XVvirs, et déposée dans le T. d'Apollon Palatin [7].

(1) Val. Max. I, 3, 4. — (2) Dio Cass. XLIX, 43. — (3) Tac. *Hist.* I, 22. — (4) Suet. *Oct.* 31. — (5) Dio Cass. LVI, 25. — (6) Suet. *Oct.* 94. (7) Lactant. *Instit.* I, 6. Dio Cass. LIV, 17.

Le chef de la religion devait protéger, contre l'envahissement des superstitions étrangères, le culte national. Mais il n'était plus possible d'arracher la société aux séductions de l'Orient. Les cultes grecs, avec leur calme et sereine beauté, n'agissaient plus sur les imaginations blasées : c'est de l'Asie et de l'Egypte que venaient alors les dévotions à la mode. Le Sénat républicain lui-même avait accepté la Grande Mère de Pessinunte, tout en défendant aux Romains de s'enrôler dans la troupe fanatique de ses serviteurs (284), toléré le culte de Bacchus, après avoir puni les désordres auxquels il avait donné lieu (186), et accueilli officiellement Bellone de Comane en Cappadoce, dans l'espoir de l'avoir pour auxiliaire contre Mithridate. Le culte égyptien d'Isis et de Serapis s'installait à Rome malgré les sénatus-consultes qui le prohibaient. Les autels de ces dieux exotiques, renversés en 58, en 53, en 48, venaient d'être relevés au champ de Mars par les triumvirs (43)[1]. Auguste, qui voulait régner non-seulement sur les Romains, mais sur tous les peuples soumis et jusque-là opprimés par eux, se montra plus tolérant que le gouvernement républicain. Cette tolérance, d'ailleurs, servait admirablement sa politique qui était de préparer, par une assimilation progressive, l'unité politique, administrative et religieuse de l'empire. Or il savait que la différence des religions élève entre les peuples des barrières que la tolérance seule peut abaisser; pour être leur patrie commune, Rome devait être un Panthéon. Une longue pratique de ce système devait faire perdre peu à peu aux différents cultes leur caractère primitif, et leur donner à tous un droit égal à la protection publique. A la faveur de cette égalité devant la conscience et devant la loi, il serait possible de donner au pouvoir spirituel des empereurs, d'abord purement local

1) Dio Cass. XLVII, 15

comme le pontificat dont il était issu, le même caractère d'universalité, et de jeter, sur toute la surface de l'empire, le réseau d'une administration religieuse dont il serait le centre et le moteur.

Ce plan était destiné à se réaliser en partie sous les empereurs païens, et dans toute son étendue, mais par une méthode inverse, sous les empereurs chrétiens. Déjà toutes les colonies romaines, en Italie et dans les provinces, avaient leurs colléges de Pontifes et d'Augures qui conservaient dans leur sein le sacerdoce émané de Rome [1]; les municipes avaient leur culte local (*municipalia sacra*) mais autorisé par les Pontifes romains [2]. Les provinces qui, avant de tomber sous la domination romaine, avaient reçu de leur gouvernement indigène une administration religieuse centralisée, offraient sous ce rapport une grande facilité d'assimilation. C'est ainsi qu'en Egypte les Romains trouvèrent un culte officiel organisé par les Ptolémées et dirigé par un grand-prêtre (ἀρχιερεύς) qui était en même temps président du Musée, c'est-à-dire, en langage moderne, un ministre de l'instruction publique et des cultes. Il suffit de confier cette haute dignité à un Romain pour rattacher le sacerdoce égyptien à l'administration religieuse dont l'empereur était le chef. Auguste dut y songer lorsqu'il dépouilla l'Egypte de son autonomie (30) et s'en réserva le gouvernement; toutefois, le titre dont il s'agit n'apparaît dans les inscriptions qu'au règne d'Adrien, porté par L. Julius Vestinus, précepteur et secrétaire de ce prince [3]. L'ancien royaume de Pergame, devenu la province d'Asie, avait aussi son grand prêtre ou Pontife (ἀρχιερεύς τῆς Ἀσίας) [4]. L'Asie-Mineure tout entière se couvrit peu à peu de diocèses païens administrés par des Pontifes qui dépendaient eux-mêmes des gouverneurs de provinces.

(1) Cic. *Leg. agr.* II, 35. — (2) Fest. p. 157. — (3) Boeckh, C. I. G. 5900 — (4) Eckhel, *D. N.* IV, p 204 sqq.

Ce grand travail d'unification dont, faute de documents, nous ne pouvons suivre les progrès, fut commencé sous le pontificat d'Auguste et hâté en Asie, depuis le règne de Néron, par la vogue croissante des *Néocorats*, associations bizarres qui faisaient de l'adulation une religion et qui groupaient autour d'une métropole centrale un certain nombre de villes ou communes (κοινά) autorisées par sénatus-consulte à entrer dans cette espèce de confrérie.

Enfin, le grand histrion qui avait joué pendant un demi-siècle avec la servilité de ses semblables, mourut peigné et fardé en murmurant à l'oreille de ses amis le mot de la fin : « Applaudissez » (19 août 14 ap. J.-C.). Tibère entra en scène à son tour.

Tibère, qui feignait de se laisser imposer à regret le fardeau de l'empire, ne se pressa pas de prendre le titre de P. M. En attendant, le Sénat s'occupait avec zèle de greffer sur la vieille religion nationale le culte des Césars. Auguste prenait rang parmi les dieux; on créait en son honneur de nouvelles solennités, et la confrérie des *sodales Augustales* était chargée de perpétuer les traditions religieuses de la famille Julienne [1]. Enfin, le 20 mars de l'an 15, Tibère accepta le souverain pontificat [2]. L'exemple donné vingt-sept ans auparavant par Auguste et une inscription dans laquelle il est dit que Tibère fut *créé* P. M. (*pont. max. felicissime creatus est* [3]) feraient croire que le prince reçut du suffrage populaire l'autorité spirituelle; mais s'il est vrai, comme le dit Tacite, que dès l'an 14, Tibère ait exclu le peuple de toute participation aux affaires et transporté les comices dans le Sénat [4], il est impossible d'admettre que ce même Tibère se soit déjugé si tôt et ait brigué lui-même les suffrages du peuple qu'il venait de condamner au silence. Il vaut mieux supposer une im-

(1) Tac. *Ann.* I, 11. 54. *Hist.* II, 95. — (2) Kal. Præn. a. d. — (3) Grut. 228, 8. — (4) Tac. *Ann.* I. 15

propriété de terme dans une inscription, qu'une erreur dans Tacite ou une inconséquence dans la conduite savamment calculée de Tibère. Il est donc probable que Tibère inaugure la série des P. M. nommés par sénatus-consulte.

Le nouveau P. M., irréligieux et superstitieux à la fois, crut bon de montrer son zèle pour la religion nationale en proscrivant les cultes étrangers, notamment les rites égyptiens et judaïques [1]. Après l'affaire de Drusus Libo, conspirateur étourdi dont les Chaldéens avaient nourri les folles espérances, il traita avec sévérité les devins de toute espèce. Un SC. les expulsa d'Italie et ordonna la confiscation de leurs biens. Deux d'entre eux furent même punis de mort : L. Pituanius fut précipité du haut de la roche Tarpéienne, P. Marcius supplicié à la manière antique sous les yeux des consuls [2]. On voit à ces rigueurs que Tibère les craignait : il savait combien de fois, au temps de sa disgrâce, son horoscope tiré par Scribonius et les prédictions de son astrologue ordinaire Thrasyllus avaient soutenu son ambition prête à se décourager, et il tremblait que le même souffle n'allumât chez d'autres les mêmes convoitises. Il espérait être seul désormais à scruter les mystères de l'avenir. Mais la persécution était impuissante contre les Chaldéens : ils furent encore impliqués dans le procès de Lepida (20), dans celui de Lollia (49), de Furius Scribonianus (52), d'Anteius et d'Ostorius (66).

Tibère s'occupa personnellement de l'administration religieuse. Nous le voyons, à propos des prétentions du flamine Servius Maluginensis, lire au Sénat le décret pontifical qui maintenait les règlements faits par Auguste en cette matière [3], provoquer une loi modifiant la puissance maritale du Flamen Dialis et ajouter aux honneurs

(1) Tac. *Ann.* II, 85. Suet. *Tib.* 36. Senec. *Ep.* 108. Philo, *ad Caium*, 23. 24. — (2) Tac. *Ann.* II, 32. — (3) Tac. *Ann.* III, 71.

des Vestales [1]. Il lui arrivait même d'officier en qualité de P. M. avec les Pontifes, mais, comme il avait une médiocre confiance dans ses collègues, il leur faisait donner des couteaux de plomb au lieu de la *secespita* traditionnelle [2].

La liturgie touchait souvent de près à la politique. Un jour il convoqua le collége et adressa aux Pontifes une verte admonestation pour avoir inséré les noms de Néron et de Drusus, fils de Germanicus, dans les prières qu'ils faisaient pour le prince à l'occasion de la nouvelle année [3]. Ce n'était évidemment pas l'infraction au rituel, si tant est qu'il y en eût une, qui excitait sa mauvaise humeur, mais il n'aimait pas à voir les regards se tourner vers ses héritiers qu'il haïssait. La mort lui enleva Néron et Drusus, mais elle lui laissa Caïus, qu'il détestait encore davantage. Cependant, en désespoir de cause, Tibère se résigna à laisser l'empire à un fils de Germanicus. Il fit entrer Caïus dans les colléges des Pontifes et des augures [4], et se consola en songeant que ce monstre, dont il fut la première victime, le vengerait du mépris des Romains.

Le pontificat de Caligula eût sans doute apporté à la constitution religieuse d'étranges perfectionnements, s'il avait duré plus longtemps. Caligula fit entrer son cheval dans le collége de ses prêtres [5] « dont il était, dit Tillemont, le plus bel ornement », mais il n'eut pas le temps d'en faire un Pontife, et les complaisances de ses sœurs l'empêchèrent de songer aux Vestales. En revanche, il accorda à ses sœurs les honneurs réservés aux Vestales [6]. Il voulut sans doute faire parade de sa science théologique et montrer qu'il connaissait l'esprit des règlements pontificaux, le jour où il défendit au flamine de Jupiter de prêter serment dans le Sénat [7].

(1) Tac. *Ann.* IV, 16. — (2) Suet. *Tib.* 25. — (3) Tac. *Ann.* IV, 17. (4) Suet. *Calig.* 12. — (5) Dio Cass. LIX, 28. — (6) Dio Cass. LIX, 3. (7) Dio Cass. LIX, 13.

Au commencement de son règne, il ajouta un cinquième jour de fête aux Saturnales qui avaient gagné un jour sous le règne de Tibère, après l'édit d'Auguste [1]. Le culte s'enrichit encore d'une fête nouvelle, créée par la riche imagination des sénateurs, pendant la courte période d'enthousiasme et d'espérance qui servit de préface aux folies de Caligula. Tous les ans, les colléges sacerdotaux devaient porter processionnellement au Capitole un bouclier d'or, sans doute pour remercier le ciel de la sécurité dont Rome jouissait sous l'égide de son prince. Les Pontifes ajoutèrent à leurs rituels une page qu'ils devaient en arracher bientôt.

Cet honneur dut rendre Mars jaloux ; mais c'était peu pour Caligula, qui prétendait représenter à lui seul tous les dieux à la fois, qui traitait Jupiter Capitolin d'égal à égal et le menaçait même de le détrôner. L'Olympe était peut-être à la veille de changer de maître, lorsque le poignard de Cassius Cherea raffermit la foudre dans les mains de Jupiter (41).

Le nouveau Pontife, Claude (41-54), était un érudit méticuleux, fort au courant des usages de l'antiquité et charmé de montrer qu'il les connaissait en les observant consciencieusement, avec cette patience stupide qui faisait le fond de son caractère. Il eut soin, toutes les fois que la terre avait tremblé à Rome, de faire ordonner des féries par le préteur : avait-on vu dans la ville ou sur le Capitole un oiseau de mauvais augure, il ordonnait des prières en sa qualité de P. M. et récitait lui même la formule du haut des Rostres, devant le peuple assemblé [2].

Auteur d'une histoire des Etrusques en XX livres, il s'intéressait particulièrement aux usages que Rome leur avait empruntés L'art de la divination, exercé à Rome par les haruspices, était entièrement étrusque. Claude, qui

(1) Suet. *Calig.* 17. Dio Cass. LX, 25. — (2) Suet. *Claud.* 22.

l'avait étudié, trouva sans doute, en le soumettant à sa critique historique, qu'il s'était écarté des traditions primitives, et voulut l'épurer. Il espérait en même temps remettre à la mode les consultations des haruspices, que les Chaldéens avaient fait oublier. En conséquence, il remontra au Sénat la nécessité de sauver de l'oubli la plus ancienne des sciences cultivées en Italie, et fit valoir les services rendus par les haruspices à la religion. Le Sénat, adoptant ses conclusions, chargea les Pontifes d'étudier la question et d'indiquer ce qui, dans l'art des haruspices, leur paraîtrait mériter l'approbation officielle : «*viderent Pontifices quæ retinenda firmandaque haruspicum*[1]. » Claude, président du collége, dirigea naturellement le travail de révision et put étaler à son aise son savoir d'archéologue (47).

La Gaule, sa terre natale, attira aussi son attention. Il y proscrivit, au nom de l'humanité, la religion druidique qu'Auguste s'était contenté d'interdire aux citoyens romains[2]. En revanche, il tenta d'acclimater à Rome les mystères d'Eleusis et fit rebâtir aux frais du trésor le T. de Vénus Erycine en Sicile. Il institua des sacrifices publics en l'honneur de ses parents, des jeux en l'honneur de son père Drusus, confia aux Vestales le culte de Livie et inventa une nouvelle formule de serment « *per Augustum* » qui était pour lui ce que le serment par le Styx était pour les dieux. D'autre part, tout en renouvelant l'édit de Caligula qui ajoutait un jour aux Saturnales, il effaçait du calendrier bon nombre de féries. Enfin, il utilisait sa science des antiquités étrusques pour remanier la théorie des *sæcula* et faisait célébrer les jeux séculaires l'an 800 de Rome, 63 ans après ceux qu'Auguste avait ordonnés sur la parole de l'haruspice Vulcatius[3].

(1) Tac. *Ann*. XI, 15. — (2) Suet. *Claud*. 25. — (3) Suet. *Claud*. 11. Dio Cass. LX, 5. 17. 25. Serv. *Ecl*. IX, 47.

Claude, à qui il arrivait de publier vingt édits par jour et qui allait jusqu'à faire afficher des avis aux vignerons et des conseils hygiéniques, fut un administrateur infatigable. De mémoire d'homme on n'avait vu un Pontife aussi zélé. Il est vrai qu'il violait maintes fois les règles du calendrier en rendant la justice le jour des fêtes les plus solennelles [1], mais c'était par excès d'activité ou par distraction : il est vrai encore qu'il faisait bon marché des coutumes en épousant sa nièce Agrippine, mais ce fut par amour, et avec l'autorisation du Sénat qui menaçait de l'y contraindre (49). Ce funeste mariage fut signalé par le suicide du fiancé d'Octavie, l'infortuné Silanus qui, accusé d'inceste avec sa sœur Calvina et comprenant que rien ne le sauverait des mains d'Agrippine, se tua le jour même des noces de Claude, comme pour appeler sur le couple homicide la vengeance du ciel ou la réprobation des hommes. Cet incident tragique fournit à Claude une occasion inattendue d'utiliser sa science théologique. Pour expier le prétendu inceste de Silanus, il exhuma des archives pontificales je ne sais quelles ordonnances du roi Tullus Hostilius, et régla d'après elles les cérémonies expiatoires; les Pontifes durent aller sacrifier dans le bois de Diane à Aricia (p. 287). Il n'oubliait qu'une chose, c'était d'expier aussi le scandale qu'il donnait à ses sujets en contractant un mariage regardé alors comme incestueux. Mais le destin y songeait pour lui, et la victime choisie était Claude lui-même.

L'arrêt du destin lui fut présenté, sous la forme d'un plat de champignons, dans un de ces banquets sacerdotaux où il aimait à prêcher, par son exemple, l'oubli de la sobriété. Il mourut dans l'exercice de ses devoirs de P. M. (54). Plus discret que Sénèque, nous laisserons reposer en paix sa cendre. Les lecteurs de l'Apokolokyntose eussent moins ri s'ils avaient deviné Néron.

(1) Suet. *Claud.* 14.

Néron, déjà revêtu, par les soins de sa mère, de toutes les dignités sacerdotales, prit donc possession de l'empire et du souverain pontificat. Le nouveau Pontife faisait profession d'impiété : « *religionum usquequaque contemptor*[1]. » Il donna à la déesse de Syrie (*Atargatis*), la seule qu'il eût d'abord respectée, des marques non équivoques de son mépris « *hanc mox ita sprevit, ut urina contaminaret :* » une poupée fut la seule idole qui fixa ses hommages. Le culte national devint ce qu'il put. Néron ne toucha aux dieux pénates que pour faire monnayer leurs statues et ne s'occupa des Vestales que pour les corrompre. Il les invita à assister aux jeux d'athlètes, sous prétexte que les prêtresses de Cérès assistaient aux jeux d'Olympie, et força la vestale Rubria à oublier pour lui son vœu[2]. En sa qualité de P. M., il pouvait promettre à sa victime l'impunité si elle succombait, le châtiment, si elle osait rester innocente.

La persécution qu'il ordonna contre les chrétiens (64) ne fut qu'une atroce comédie dans laquelle le zèle religieux ne joua aucun rôle. Après avoir brûlé Rome de ses propres mains, il cherchait à détourner les soupçons et prétendait avoir trouvé les incendiaires.

La seule cérémonie religieuse qui lui plût, c'étaient les jeux. Aussi prit-il plaisir à les multiplier : il institua les jeux Juvénaux, des jeux quinquennaux (*Neronia*), à l'instar de ceux d'Olympie, et célébra « *pro aeternitate imperii* » des jeux qu'il appela *Maximi* et dont il justifia le titre par des prodigalités insensées[3]. Il payait aussi de sa personne dans ces fêtes, et Rome put admirer les talents divers de son prince.

Enfin, le monde perdit ce grand artiste qui hésita si longtemps à se couper la gorge par respect pour sa voix (68).

La tourmente qui suivit la chute de la maison Julia-

(1) Suet. *Nero*, 56. — (2) Suet. *Nero*, 32. 12. 28. — (3) Suet. *Nero*, 11. 12.

Claudia emporta, en moins de deux années, trois empereurs élevés et renversés par les légions.

L'histoire ne dit rien du pontificat de Galba (68-69). Othon mit les dignités sacerdotales au pillage pour satisfaire les convoitises de ses partisans auxquels il n'avait pas d'argent à donner [1]. Vitellius porta six mois le titre de P. M. Il l'avait pris le jour de la bataille de l'Allia (18 juill.) ce qui était un fâcheux présage, disait-on, quinze jours après la proclamation de Vespasien en Orient, ce qui était déjà une plus fâcheuse réalité. Il commença par faire un édit pontifical ordonnant des cérémonies publiques [2]. S'il exerça jamais par la suite les fonctions de P. M., ce ne fut sans doute que dans les banquets, ou tout au plus dans les cérémonies funèbres qu'il ordonna en faveur des mânes de Néron [3].

Enfin, le monde goûta quelque repos sous les Flaviens (69). Le chef de cette famille, Vespasien, s'occupa fort peu de religion. On ne sut jamais s'il croyait à quelque chose, et s'il n'avait pas envie de rire tout le premier des oracles qu'il avait consultés et des miracles qu'on lui avait fait faire à Alexandrie. Tolérant par scepticisme autant que par nature, et convaincu que l'empire pouvait s'accommoder de toutes les religions, il regardait les bonnes armées et les bonnes finances comme de plus sûrs garants de prospérité que la faveur des dieux. Il fit graver sur l'airain les sénatus-consultes, plébiscites, traités d'alliance dont les originaux avaient été détruits dans le dernier incendie du Capitole, mais il ne perdit pas de temps à remuer les archives pontificales. S'il expulsa les Chaldéens, comme l'avait fait tout récemment Vitellius, et comme Domitien devait le faire à son exemple, c'est que leur art était dangereux pour tout pouvoir établi. Il

(1) Tac *Hist.* I, 77. Plut. *Otho,* 1. — (2) Tac. *Hist.* II, 91. — (3) Suet. *Vitell.* 11.

montrait assez, en les consultant lui-même, qu'il les craignait, mais ne les méprisait pas. Il fut pour les Vestales un père fort indulgent : il ferma les yeux pour n'avoir point à sévir. Les Pontifes n'eurent pas non plus à se plaindre de lui. Il faisait volontiers exécuter leurs décisions et laissait inscrire sur le marbre qu'il avait agi « *per collegium pontificum* [1]. »

Titus, déjà membre du collége pontifical [2], lui succéda. Il ne nous reste du pontificat de Titus qu'une belle parole prononcée par lui le jour où il en accepta les fonctions : « *Pontificatum maximum ideo se professus accipere, ut puras servaret manus* [3]. » Néron, à ses débuts, en eût peut-être dit autant, mais Titus prit cet engagement au sérieux. Les malheurs de son règne, l'éruption du Vésuve (79), un incendie qui menaça Rome d'une complète destruction, une peste meurtrière, ne lui fournirent que trop d'occasions de compulser les commentaires pontificaux pour y chercher les moyens de conjurer la colère céleste : « *nullam divinam humanamque opem non adhibuit, inquisito omni sacrificiorum remediorumque genere* [4]. »

Titus mourut trop tôt pour le bonheur du monde, à temps pour sa gloire qu'un retour de ses vices passés eût pu ternir.

Il laissait l'empire et le pontificat à Domitien, qui cessa de conspirer pour régner à son tour (81).

L'hypocrite qui montait sur le trône promettait d'être un Pontife zélé. Le besoin de cacher ses vices le portait à faire parade de dévotion, et il était possédé de la rage d'administrer, de juger et de légiférer à tout propos. Déjà, sous le règne de son père, il avait montré sa piété en élevant une chapelle à *Jupiter Conservator* sur l'emplacement de la maison où il s'était caché pour échapper aux

(1) Grut. 13, 11. 132, 4. 200, 2. Orell. 3261. — (2) Grut. 2;4, 2. — (3) Suet. *Tit.* 9. — (4) Suet. *Tit.* 8.

Vitelliens, et son goût pour l'administration, en nommant vingt fonctionnaires en un jour. Vespasien n'était pas encore arrivé à Rome que le sensible Domitien voulut faire une révolution dans la liturgie en défendant d'immoler des bœufs [1]. Un pareil édit eût pu le brouiller avec Jupiter.

Cependant Jupiter n'eut qu'à se louer de Domitien empereur. Le temple du Capitole, relevé par Vespasien mais fortement endommagé par l'incendie qui éclata sous Titus, fut rebâti et achevé en 82 [2]. Domitien s'occupa de cette construction avec tant de zèle qu'il attachait aux matériaux eux-mêmes un caractère sacré : il fit détruire un tombeau qu'un de ses affranchis avait élevé et jeter à la mer les cendres qu'il contenait, parce que ce tombeau était construit avec des pierres destinées d'abord au T. de Jupiter [3]. A cette occasion, ou peut-être quatre ans plus tard, Domitien fonda des jeux quinquennaux en l'honneur de Jupiter Capitolin [4] : enfin, trouvant trop mesquin pour sa reconnaissance le sanctuaire qu'il avait élevé à Jupiter Conservateur, il éleva au dieu, décoré cette fois de l'épithète de *Custos*, un vaste temple dans lequel il s'était fait représenter entre les bras de son protecteur. Sa reconnaissance fut aussi grande que l'avait été sa peur. Il n'oublia pas non plus Isis, dont les prêtres l'avaient caché au milieu d'eux lorsqu'il était fugitif et proscrit : Rome fut dotée par lui d'un *Iseum* et d'un *Serapeum* [5].

Minerve, qui lui donnait une si bonne mémoire, vit son culte, assez négligé jusque-là, prendre rang parmi les dévotions à la mode. Domitien allait chaque année en personne célébrer sur le M[t] Albain la fête des *Quinquatrus ;* il fonda même un collége de prêtres de Minerve chargés de donner, en l'honneur de la déesse, de splendides com-

(1) Suet. *Domit.* 9. — (2) Eckhel. *D. N.* VI. p. 377. — (3) Suet. *Domit.* 8. — (4) Suet *Domit.* 4. Quintil. III, 7, 4. Herodian. I, 9. Orell. 2683. I. R. N. 5252. — (5) Eutrop. VII, 23.

bats de bêtes, des jeux scéniques, des concours de jeux et de poésie [1].

Les Vestales, habituées à l'indulgence de Vespasien et de Titus, tremblèrent devant le nouveau Pontife qui voulait réparer par sa sévérité tout le mal qu'il faisait par ses exemples. Les deux sœurs Ocellatæ et une troisième vestale, Varronilla, furent mises en jugement. Domitien prononça à cette occasion devant le collége des Pontifes un de ces réquisitoires dont il avait le secret, qui commençaient par des tirades philanthropiques et finissaient par une sentence de mort. Ses conclusions frappèrent d'une telle horreur un des Pontifes présents, Helvius Agrippa, qu'il tomba frappé d'apoplexie [2]. Cependant Domitien permit aux condamnées de choisir le genre de mort qu'elles préféraient, et l'exil fut le seul châtiment de leurs séducteurs (83). Il mêlait encore à toutes ses actions une certaine dose d'hypocrisie. Mais, vers la fin de son règne, aigri par la perte de ses cheveux et le désespoir de ne pouvoir tuer son successeur, il appliqua la peine de mort à la grande vestale Cornelia, déjà épargnée par Vespasien, et à ses amants. Elle fut enterrée vive, et eux furent battus de verges sur le Comitium jusqu'à la mort (91).

Domitien, avide de fêtes, qui l'aidaient à porter le poids de son oisiveté mélancolique, sut mauvais gré à l'empereur Claude de la correction malencontreuse apportée par ce prince au calcul des siècles. Cette correction reculait les prochains jeux séculaires jusqu'à l'année 147, tandis que le siècle de 110 ans compté à partir des jeux célébrés par Auguste, finissait en 93. Domitien en revint au système d'Auguste et n'eut même pas la patience d'attendre l'année 93, car il célébra les jeux l'an 88, 105 ans après ceux d'Auguste et 41 ans après ceux de Claude.

(1) Suet. *Domit.* 4. Dio Cass. LXVII, 1. — (2) Dio Cass. LXVII, 3

Les dernières années du règne de Domitien rappellent les folies de Caligula. Le prince commençait lui-même son apothéose; il voulait jouir de sa divinité. Vespasien sentait sur son lit de mort qu'il devenait dieu : Domitien le sentit au lendemain de ses ridicules triomphes sur les Germains et les Daces (89). Il commença par montrer une certaine froideur à Jupiter Capitolin dont il avait été jusque-là un adorateur fervent. Après sa victoire sur les Sarmates, il n'offrit au dieu qu'une couronne de laurier; il est vrai que, pour une victoire imaginaire, c'était beaucoup. Il porta atteinte à la majesté austère du sacerdoce de Jupiter en permettant le divorce au Flamen Dialis. Enfin, il encombra le Capitole de ses statues, et l'on vit aussitôt ses flatteurs traîner et égorger au pied de ses images des troupeaux de bœufs qui gênaient la circulation sur le Forum. Il était défendu de l'appeler autrement que *dominus* et *Deus*.

Le poignard de Stephanus lui ouvrit la voie ordinaire de l'apothéose, mais il ne jouit pas après sa mort des honneurs qu'il avait usurpés pendant sa vie. Loin de lui élever des statues, on fondit les siennes avec d'autant plus d'empressement qu'elles était toutes, d'après ses ordres, en or ou en argent (96).

Le règne de Nerva (96-98) ne fut que la préface de celui de Trajan (98-117). Cependant le vieil empereur usa de son autorité religieuse pour supprimer une quantité de jeux et de sacrifices [1]. Trajan était à Cologne lorsqu'il apprit la mort de son père adoptif. Il prit aussitôt la pourpre et le titre de P. M. qui apparaît dès l'an 98 sur ses monnaies [2]. L'homme qui refusait le consulat pour l'année 99, parce qu'il ne pouvait en remplir de si loin les fonctions [3], aurait dû à plus forte raison, s'il était consé-

(1) Dio Cass. LXVIII, 2. — (2) H. Cohen, *Traj*. 2-8, etc. — (3) Plin. *Panegyr*. 60.

quent, différer jusqu'à son retour sa prise de possession du pontificat. Quoi qu'il en soit, Trajan fut incontestablement le chef de la religion après son retour, qui eut lieu dans le courant de l'année 99. Tout entier à ses conquêtes et à ses bâtiments, il eut peu de temps à consacrer aux affaires religieuses. Aussi ne chercha-t-il pas à étendre, au profit de la centralisation administrative, les attributions de la chancellerie pontificale. Lorsque Pline, gouverneur de Bithynie, lui écrivit pour lui demander jusqu'où allaient les pouvoirs des gouverneurs dans les questions qui à Rome étaient du ressort des Pontifes, il fit sentir au vieux courtisan ce qu'il y aurait de monstrueux à obliger les habitants des provinces les plus reculées de l'empire de demander à Rome la permission de déplacer un tombeau ou d'opérer une exhumation. Nous insérons ici le décret pontifical de Trajan, qui fixa définitivement un point de droit administratif. « *Durum est injungere necessitatem provincialibus Pontificum adeundorum, si reliquias suorum propter aliquas justas causas transferre ex loco in alium locum velint. Sequenda igitur tibi exempla sunt eorum qui isti provinciae praefuerunt et ex causa cuique permittendum aut negandum*[1]. » Mais Pline ne se lassait point de recourir à la science du P. M., et ses questions obligèrent Trajan à aborder les points les plus délicats du droit pontifical. Tantôt il décide que l'on peut transférer un T. de la Grande Mère, parce qu'il a été bâti par les Nicomédiens et que le sol d'une ville étrangère n'est pas susceptible d'être consacré selon le rite romain ; tantôt il recommande à Pline de ne pas construire sur un emplacement consacré à Claude, « *nam si facta aedes esset, licet collapsa sit, religio ejus occupavit solum*[2]. » Il était mieux dans son rôle lorsqu'il se montrait « vraiment Pontife », comme le dit une inscription plus spirituelle peut-

(1) Plin. *Epist.* X, 73-74. — (2) Plin. *Epist.* X, 58. 59. 76.

être qu'authentique[1], en jetant un pont sur le Danube.

Trajan mourut sans avoir trouvé l'homme de bien qu'il cherchait pour lui succéder. Plotine donna l'empire à Hadrien (117).

L'élévation d'Hadrien était irrégulière : il avait pris le titre d'empereur et même celui de P. M. en Syrie, sans consulter le Sénat qui dut se contenter de ses excuses et ratifier les faits accomplis[2].

Rome eût pu craindre un plus mauvais choix. Elle avait pour maître un homme dont les vices mêmes lui furent utiles. Ce misanthrope qui méprisait les hommes et faisait bon marché de la reconnaissance, qui s'aimait assez lui-même pour n'avoir pas besoin de l'affection des autres, était par là même soustrait à toutes les influences qui auraient pu entraver la réforme administrative à laquelle il se consacra tout entier. Il entreprit une guerre aux abus, non par philanthropie, mais parce qu'il trouvait le rôle de providence digne de lui. Pour cela, il fallait tout voir, et Hadrien ne voulait point voir par les yeux des autres. Aussi, deux ans après son entrée à Rome, il commença ses longues pérégrinations à travers l'empire.

Mais avant de quitter Rome, il dut s'assurer que rien ne souffrirait de son absence. L'expédition des affaires religieuses réclamait la présence du P. M. Cette considération avait retenu en Italie les P. M. républicains jusqu'à P. Licinius Crassus (131) ; elle n'y avait pas enchaîné les princes, mais aucun d'eux jusqu'ici n'avait été absent par système et n'avait adopté un genre de vie cosmopolite. Il fallait donc ou que les actes de la chancellerie pontificale allassent chercher aux extrémités de l'univers la signature du prince, ce qui était impraticable ; ou que le prince renonçât à les contrôler, ce qui équivalait à l'abandon du pouvoir spirituel. Hadrien évita l'un et l'autre in-

(1) Grut. 162, 6. — (2) Spartian. *Hadr.* 6. [Tillemont, II, p. 251.

convénient en déléguant son autorité pontificale à un suppléant, qui prit le titre de *promagister collegii pontificum.*

L'existence de ces vicaires spirituels n'est attestée par les inscriptions qu'à partir du règne d'Antonin-le-Pieux, sous lequel nous trouvons, à la date de l'an 155, un permis d'exhumation demandé par un certain Velius Fidius et délivré par Jubentius Celsus, *promagister*[1]. Mais cette innovation n'appartient évidemment pas au règne d'Antonin, qui ne sortit jamais d'Italie, et ne s'éloignait de Rome que pour aller dans ses terres de Campanie Il faut donc l'attribuer à Hadrien ou à Trajan, et les circonstances nous semblent décider la question en faveur d'Hadrien[2]. Les inscriptions nous ont conservé le nom de quelques *promagistri* des IIIe et IVe siècles; tels sont Julius Rufinianus Ablavius Tatianus « *pontifici Vestae matris et in conlegio pontificum promagistro,* » L. Fulvius Gavius, etc., « *pontifici promagistro,* » Portius Aeillius Lucillius Vitrasius, etc., M. Aurelius Consius Quartus Junior[3]. Ce dernier porte le titre de « *promagistro iterum,* » d'où l'on peut conclure que la dignité de *promagister* n'était point conférée à vie, et même qu'elle était annuelle, car l'expression *iterum* est toujours employée par les auteurs pour additionner des honneurs dont la durée est fixe et n'a pas besoin d'être autrement déterminée. Le *promagister* était sans doute pris dans le sein du collége et recevait directement ses pouvoirs de la nomination impériale, sans qu'il fût besoin de lui conférer à nouveau le caractère sacerdotal. L'existence d'un *promagister* sous le règne d'Antonin montre que ces fonctionnaires, quoique destinés à suppléer extraordinairement le prince, avaient pris rang de bonne heure parmi les dignitaires ordinaires de l'empire. Les princes les moins occupés profitaient des loisirs que leur avait faits l'infatigable Hadrien.

(1) Orell. 4370. — (2) V. Borghesi, *Bull. dell'Instit.* 1842, p. 144. — (3) Orell. 1181. 3144. 2244.

Dans les courtes apparitions qu'il faisait à Rome, l'empereur touriste n'avait guère le temps de s'occuper du culte. Cependant, le même sentiment qui le portait à refaire de vieux monuments afin de les signer, ne lui permettait pas de passer à côté du vieux culte romain sans y marquer son empreinte. Il ne pouvait laisser dire qu'il y eût quelque chose au monde à quoi il n'eût pas touché. Il chercha donc dans l'histoire légendaire de Rome les éléments d'une dévotion un peu neuve. Il pensa que les Romains s'adoreraient volontiers eux-mêmes et qu'ils seraient flattés de voir affirmer en même temps l'origine divine de leur race. Aussitôt, entre la Velia et l'amphithéâtre de Titus, sortit de terre le temple de Vénus et Rome [1]. L'architecte, qui n'était autre que Hadrien lui-même, se conforma aux prescriptions formulées par le collége des Pontifes à propos du T. de l'Honneur et de la Vertu (p. 137), car chaque déesse avait sa *cella*, l'une tournée vers le Forum, l'autre vers le Colisée. Pour faire aussitôt entrer ce culte nouveau dans les habitudes des Romains, il le substitua à une des plus anciennes fêtes nationales, la fête des *Parilia*, qui était en même temps l'anniversaire de la fondation de Rome (21 avr.) Hadrien fit ce jour-là la dédicace de son temple (130) et changea le nom de *Parilia* en celui de *Romana* (τὰ Ῥωμαῖα) [2].

Ce ne fut pas la seule occasion dans laquelle Hadrien usa de son autorité pontificale, car son biographe, Spartien, dit de lui : « *Sacra Romana diligentissime curavit : peregrina contempsit. Pontificis maximi officium peregit* [3]. Les édits qu'il porta sur les sacrifices humains [4], et sur les sépultures [5], peuvent être considérés comme des décrets pontificaux.

En tout cas, il dut connaître à fond le rituel des dédica-

(1) Dio Cass. LXIX, 4. —(2) Athen. *Deipnosoph.* VIII, 63. — (3) Spartian. *Hadr.* 22. — (4) Porphyr. *De abstin.* II, 56. — (5) Dig. XLVII, 12, 3, 5.

ces, car ces cérémonies étaient les incidents les plus ordinaires de ses voyages. Partout des temples neufs, élevés par ses soins ou en son honneur, attendaient sa main bénissante. Sur la fin de sa vie même, il aimait à montrer que la théologie faisait partie de son savoir universel et qu'il eût pu être à la fois un Platon, un Solon et un Numa: « *Ibi Graecorum more, seu Pompilii Numae, caerimonias, leges, gymnasia, doctoresque curare occoepit* [1].

La religion grecque reprit faveur, grâce à son zèle: les mystères d'Eleusis furent célébrés par lui, à Rome, d'après le rite athénien : c'était peut-être une manière d'apprendre au public qu'il n'avait pas, comme Néron, la conscience souillée d'un parricide.

Enfin, après vingt-deux ans de principat, la mort, qu'il avait dû prévoir puisqu'il se vantait de savoir le 1er janvier tout ce qui lui arriverait dans l'année, vint mettre un terme à la lutte qu'il soutenait depuis si longtemps, au nom de sa gloire, contre ses instincts. Sa philosophie se démentit avant l'heure et il fallut inventer des miracles pour encourager ce vieillard irascible à souffrir.

Antonin, l'auteur de ces supercheries ingénieuses, succéda à son père adoptif (138-161). Son pontificat, comme son règne, n'a pas d'histoire : il était le premier à jouir des loisirs qu'il laissait au monde. Ce n'est point pour son zèle religieux qu'il mérita d'être appelé le Pieux, ou d'être comparé à Numa. Satisfait de ce qui s'était fait avant lui, il se contenta de conserver. L'apothéose d'Hadrien, en l'honneur duquel il fonda à Puteoli des jeux quinquennaux appelés *Pia* ou *Pialia* (Εὐσέβεια) (142), celle de sa femme Faustine (141) à qui il était plus facile d'élever des autels que d'attribuer des vertus, les jeux séculaires qu'il célébra, d'après le système de Claude, l'an 900 de Rome (147) et la construction de quelques

(1) Aur. Vict. *Caes.* 14.

sanctuaires dans la ville sainte de Lanuvium [1], furent les seuls actes religieux du règne d'Antonin. On ne voit pas qu'à l'exemple de Titus, il ait fatigué les dieux de ses prières, lorsque la peste, la disette, l'inondation du Tibre, l'incendie de Rome, un tremblement de terre en Asie, vinrent jeter quelque ombre sur la félicité universelle. Il aima mieux puiser à pleines mains dans sa cassette particulière et se résigner à tout, même à l'ingratitude du peuple qui, mal conseillé par la faim, s'oublia un jour jusqu'à lui jeter des pierres. Cependant, Antonin exerça, avec le sérieux qu'il mettait en toutes choses, ses fonctions de P. M. Il dut consulter, ne fût-ce que par curiosité, les commentaires pontificaux lorsqu'il rebâtit le pont Sublicius [2]. On le voit s'occuper du corps sacerdotal pour confirmer ou étendre les priviléges des prêtres [3]. Enfin, les Pontifes eux-mêmes le prient de statuer sur la légitimité d'un enfant posthume, question qui touchait à la fois au droit et à la théologie [4].

Il mourut avec sérénité et envoya lui-même à son successeur la petite Fortune d'or qui veillait sur la destinée des princes.

Marc-Aurèle (161-180) était promis depuis plus de trente ans aux vœux de ceux qui espéraient voir se réaliser le rêve de Platon, l'union de la royauté et de la philosophie. Hadrien avait songé à lui laisser l'empire, et le lui avait du moins assuré dans l'avenir, en le faisant adopter par Antonin.

La philosophie de Marc-Aurèle était doublée de religion : le panthéisme stoïcien s'accommodait du reste parfaitement de la théologie également panthéistique des Romains. La religion avait été la première à prendre possession de son âme. S'il fut un stoïcien zélé à douze ans, il

(1) Capitolin. *Anton. P.* 8. — (2) Capitolin. *ibid.* — (3) Fragm. Vatic. 179. — (4) Dig. XXXVIII, 16, 3, 12.

avait été un Salien dévot à huit ans [1]. Il avait appris par cœur le rituel du collége et rempli à merveille les fonctions de *magister*, auquel il était arrivé en passant par les dignités intermédiaires du *praesul* et du *vates*. Antonin l'avait fait entrer dans les autres colléges [2]. Son élévation à l'empire lui donna le souverain pontificat. Marc-Aurèle, désireux de conserver sur le trône les loisirs studieux qui avaient fait jusque-là le bonheur de sa vie, partagea le titre d'Auguste et l'autorité avec son frère d'adoption L. Verus. Il devait être l'intelligence, Verus le bras de l'empire : l'un devait administrer et rendre la justice, l'autre garder, l'épée à la main, les frontières menacées par les barbares. L'autorité religieuse restait tout entière à Marc-Aurèle : le titre de P. M. fut le seul qu'il ne communiqua point à son collègue. Il est vrai que L. Verus porte le titre de P. M. sur deux inscriptions, l'une d'Ammai en Espagne [3], l'autre de Tyndaris en Italie [4]; mais ce sont là des erreurs de provinciaux ou des flatteries à l'adresse de Verus.

Cette combinaison, reprise plus tard par Dioclétien, était sage, mais M. Aurèle fut malheureux dans un choix que, du reste, il n'avait pu faire librement, puisque Verus avait été approché du trône par la volonté d'Hadrien qui avait jadis adopté son père. Verus préférait les orgies aux batailles; il aimait mieux tendre des embuscades aux promeneurs nocturnes qu'aux ennemis, et livrer des assauts aux tavernes qu'aux villes fortifiées. Lorsque Marcus l'envoya combattre les Parthes, il resta enseveli pendant quatre ans dans les délices de la Syrie, et reparut avec les surnoms glorieux que lui avaient gagnés ses généraux. Aussi, lorsque les Marcomans menacèrent les frontières du Nord, M. Aurèle dut se résigner à endosser la cui-

(1) Capitolin. *Anton. Philos.* 2. 4. — (2) Id. *ibid.* 6. — (3) C. I. L. II, 158. — (4) Orell.-Henzen, 5483. Cf I. R. N. 442. 443. Ammian. Marcell. XXVII, 6, 16.

rasse et faillit même partir seul, car Verus, qui n'espérait pas trouver cette fois Antioche sur sa route, se souciait peu d'aller faire l'apprentissage de la vie des camps, sous la surveillance de son frère (166).

Marc-Aurèle ne devait plus connaître le repos. Les Germains, les Parthes les Maures, Avidius Cassius, les Egyptiens eux-mêmes semblaient avoir pris à tâche de le retenir sous la tente.

Cependant, il y a place dans cette vie si occupée pour l'exercice de l'autorité pontificale. Sans parler des apothéoses d'Antonin, de L. Verus et de Faustine, qui furent des affaires d'étiquette bien plus que des actes religieux, nous voyons M. Aurèle réformer le calendrier et ajouter de nouvelles prescriptions au code des sépultures. Un juge aussi scrupuleux, qui consacrait souvent onze ou douze audiences à un procès, ne put tolérer que, sous prétexte de religion, le calendrier mît obstacle à l'instruction consciencieuse des affaires (p. 245). La peste, que les légions rapportèrent à leur retour en Occident, l'obligea à s'occuper des sépultures, réglementées, comme nous l'avons vu, d'après les principes du droit pontifical. Il compléta ces règlements, qui s'inspiraient presque uniquement de considérations religieuses, en y ajoutant des prescriptions hygiéniques. « *Tunc autem Antonini leges sepeliendi sepulcrorumque asperrimas sanxerunt; quandoquidem caverunt, ne uti quis vellet, fabricaret sepulcrum; quod hodieque servatur* [1].

C'est au milieu des funérailles qu'il fallait se préparer à la guerre contre les Marcomans. Marc-Aurèle voulut relever, par une grande manifestation religieuse, les courages abattus, et désarmer la colère céleste par d'irrésistibles prières. Il convoqua à Rome les prêtres de tous les pays, et à la tête de cette armée sacerdotale, il rassasia

(1) Capitolin. *Ant. Phil.* 13. Cf. Dig. XLVII, 12, 3, 4.

de sacrifices tous les dieux de l'univers. Le sang des victimes expiatoires coula à flots, et son zèle alla si loin, que des plaisants firent circuler une épigramme dans laquelle les bœufs blancs, menacés d'extermination, faisaient des vœux pour les Marcomans : « Οἱ λευκοὶ βόες Μάρκῳ τῷ Καίσαρι. Ἂν σὺ νικήσῃς, ἡμεῖς ἀπωλόμεθα [1]. »

Il était difficile de montrer en même temps plus de dévotion et plus d'indifférence pour la forme extérieure des religions. C'est la divinité dans son acception la plus large, la grande âme de la Nature que le philosophe panthéiste prétendait honorer sous les masques divers dont l'a revêtue l'imagination des peuples. Il arrivait logiquement à la tolérance sans passer par le scepticisme et l'indifférence : il comprenait que la loi de l'univers est l'harmonie dans la diversité. Ne serait-ce pas au nom de cette tolérance qu'il en vint à violer la tolérance elle-même, en persécutant les chrétiens ? En admettant même que les sarcasmes de S. Justin et de Tatien aient contribué à pousser son esprit dans ce cercle vicieux, et qu'il y ait eu dans sa sévérité comme une réaction de l'amour-propre blessé, n'est-il pas évident que Marc-Aurèle dut chercher à justifier ces rigueurs à ses propres yeux ? Et que put-il se dire, sinon qu'il voulait frapper dans le christianisme la seule religion qui répudiât, comme une souillure, le contact des autres cultes ? Il crut supprimer le seul obstacle qui s'opposât à la conciliation universelle. Voilà pourquoi, pendant que du sein de Rome attristée, le chœur des nations dont M. Aurèle était le coryphée, confondait dans ses prières tous les noms attribués à la divinité, les chrétiens priaient sous les coups des bourreaux (166). Voilà comment le persécuteur croyait pouvoir élever un temple à la Bonté. Ainsi s'explique la défense de rechercher les chrétiens jointe à l'ordre de

(1) Ammian. Marcell. XXV, 4, 17.

les punir. Marc-Aurèle, comme avant lui Trajan, voulait ne frapper que ceux dont le zèle ardent ne se contentait pas d'une obscure impunité.

La guerre des Marcomans fut terminée ou plutôt suspendue par des victoires. Dieu même, s'il faut en croire la légende, prenait parti pour les Romains, et païens et chrétiens se vantèrent de l'avoir touché par leurs prières [1]. Vainqueur ou vaincu, Marc-Aurèle était obligé de rentrer en toute hâte dans son empire. Avidius Cassius avait pris la pourpre en Orient (175). M. Aurèle y courut; il en revint débarrassé de son compétiteur et de sa femme, la seconde Faustine, qui avait suivi avec une grande piété filiale les exemples de sa mère, et mérité comme elle les honneurs de l'apothéose. Après son triomphe, il alla, dit son biographe, à Lavinium [2]. Ce voyage a bien l'air d'un pèlerinage : le triomphateur de la veille allait sans doute incliner son front devant les Pénates qui veillaient sur la fortune de Rome.

Cependant Marc-Aurèle, dont la santé délicate s'accommodait mal des fatigues de la guerre, mourut sur les bords du Danube (180).

La plus mauvaise action de Marc-Aurèle fut le règne de Commode. Perdu dans ses spéculations philosophiques, il avait négligé l'éducation de son fils : il le laissait condamner au four un serviteur coupable de lui avoir préparé un bain trop chaud, mettre à la porte ceux de ses précepteurs qui prenaient leurs devoirs au sérieux et transformer son palais en lupanar. Et cependant, comme s'il eût craint que l'empire échappât à ce jeune gladiateur dont il n'était peut-être pas le père, il entassait sur sa tête, avec un empressement ridicule, tous les titres auxquels était officiellement attaché le pouvoir suprême. Commode fut décoré du surnom de Germanicus à 11 ans

(1) Dio Cass. LXXI, 8-10. — (2) Capitolin. *Anton. Philos.* 27.

(172), revêtu des dignités sacerdotales à 13 ans (174), de la puissance tribunitienne à 14 ans (175), déclaré *imperator* en 176, et enfin Auguste en 177. Marc-Aurèle livrait sciemment le monde à un scélérat sur le compte duquel il ne se faisait pas illusion, puisqu'il exprimait tout haut ses craintes : « *Fertur filium mori voluise, cum eum talem videret futurum, qualis exstitit post ejus mortem; ne, ut ipse dicebat, similis Neroni, Caligulae et Domitiano esset* [1]. » Sa dernière parole fut pour ce fils dont il était peut être la victime : « Allez vers le soleil levant, » dit-il au tribun qui lui demandait le mot d'ordre [2].

Il n'eût pas mieux dit s'il avait voulu faire une épigramme, car le nouvel empereur, qui devait finir en Hercule, débutait en Apollon. Les Romains admirèrent le blond ardent de sa chevelure dont il rehaussait l'éclat avec de la poudre d'or, et comparaient au soleil sa tête resplendissante. Ce soleil leur apportait une canicule de douze ans. Heureusement, les folies de Commode sont en dehors de notre sujet, sauf ses excentricités religieuses, qui furent les plus inoffensives.

Ses monnaies semblent prouver qu'il ne se hâta point de prendre officiellement le titre de P. M. Ce titre n'y apparaît régulièrement qu'à partir de 184, quoiqu'il figure accidentellement sur deux monnaies de l'an 182 [3]. On ne le trouve pas sur celles de 180 et de 181.

C'est là, il est vrai, une preuve dont il ne faut pas exagérer la valeur.

Le premier acte de Commode à son retour de Germanie, d'où il rapportait les cendres de son père, fut un acte de piété ; il visita tous les temples, et en particulier celui de Jupiter [4]; mais son hypocrisie n'alla pas jusqu'à faire de lui un Pontife zélé S'il eut une dévotion, ce fut

(1) Capitol. *Ant. Phil.* 28. — (2) Dio Cass. LXXI, 34. — (3) Cohen. *Commode*, 382. 383. — (4) Herodian. I. 7, 6.

pour sa propre divinité, dans laquelle il résumait Apollon, Hercule et Mercure, car il avait la tête de l'un, la peau de lion et la massue de l'autre, et le caducée du troisième [1]. Il se donna de son vivant un flamine avec le titre d'Herculaneus Commodianus [2]. Les rites bizarres du culte d'Isis et les cérémonies mithriaques excitèrent aussi pour un moment sa ferveur. Il se mêlait, la tête rasée, aux processions d'Isis, et portait même la statue d'Anubis; mais, pour mêler le plaisant au sévère, il s'amusait à assommer les fidèles avec la tête du dieu, et les forçait à se déchirer la poitrine pour tout de bon avec leurs pommes de pin.

Les Pénates de Rome reçurent de ce Pontife le plus sanglant affront qui pût leur être fait : car Rome fut rayée de la liste des villes et remplacée par une COLONIA LVCIA ANTONINA COMMODIANA [3], à laquelle ils étaient étrangers (190). Qui sait si Commode ne fut pas pour quelque chose dans l'incendie du T. de Vesta qui brûla l'année suivante?

Deux ans après, l'athlète Narcisse débarrassait les Romains de ce fou qui menaçait la raison publique, car, obligés d'appeler Rome « Colonie Commodienne, » le Sénat « Sénat Commodien, » le Palatin « maison Commodienne, » Carthage « Alexandrie Commodienne », de compter par Kalendes Commodiennes, Herculiennes, Invictes, Exsuperatoriennes, Amazoniennes, Æliennes, Romaines, Pieuses, et de dater les actes publics du « siècle d'or, » les Romains ne savaient plus s'ils veillaient ou s'ils rêvaient (192).

Pertinax et Didius Julianus (193) ne firent que passer sur le trône; cependant tous deux portèrent le titre de

(1) Dio Cass. LXXII, 17. Herodian. I, 14, 15. — (2) Lamprid. *Commod.* 17. — (3) Cohen, *Commode*, 469. 470. Dio Cass. LXXII, 15. Lamprid. *Comm.* 8.

P. M., que l'on ne séparait plus de celui d'Auguste.

Septime-Sévère, Pescennius Niger et Clodius Albinus se disputèrent l'empire ; Rome eut trois Augustes et peut-être trois P. M., ou tout au moins deux, car ce titre, absent des monnaies de Pescennius Niger, apparaît sur celles d'Albinus [1]. Le pontificat fut donc partagé de fait jusqu'en 197, date de la mort d'Albinus, mais il demeurait cependant indivisible en théorie, car Albinus était resté un usurpateur et ne pouvait être reconnu comme chef de la religion, ni par le Sénat, ni par le collége des Pontifes.

L'histoire du pontificat n'a rien à recueillir dans les dix-huit années du règne de Sévère. Toutefois, son autorité religieuse l'aida à rattacher sa famille à celle des Antonins, que les noms d'Antonin et de M. Aurèle devaient rendre à jamais populaire. Pertinax fut le trait d'union ; Sévère acheta en le vengeant le droit de prendre son nom, il lui fit de magnifiques funérailles, lui décerna les honneurs divins, et fit entrer ses *sodales* dans la sodalité de M. Aurèle. Sévère gagna à cette combinaison de paraître continuer, après Pertinax, une famille qui avait fait renaître l'âge d'or et qu'il essaya de laver de son seul opprobre par l'apothéose de Commode.

Il laissa l'empire à ses deux fils qu'il avait eu soin de parer, dès leur enfance, du nom d'Antonin (211). Le principe de l'indivisibilité du pontificat fut maintenu en faveur de l'aîné, Caracalla, qui prit seul le titre de P. M. : Géta se contenta du titre de PONTIFE, et le fratricide de l'an 212 l'empêcha de porter plus loin ses prétentions.

Septime-Sévère avait voulu faire de Caracalla un M. Aurèle. A neuf ans, il l'avait fait entrer dans le collége des Pontifes (197) [2]. L'enfant promettait d'être un modèle de vertu; on remarquait en lui une douceur d'autant plus étonnante qu'il ne l'avait certainement pas héritée

(1) Cohen, *Albin.* 11. — (2) Cohen, *Carac.* 32, 327.

de son père. Sévère ne l'associa cependant point à l'empire : à plus forte raison ne partagea-t-il pas avec lui la dignité de souverain Pontife ; le titre de P. MAX., qui figure sur des médailles de Caracalla [1], frappées sous le règne de son père (200 et 201), est une abréviation de PARTHICVS MAXIMVS et non, comme l'ont cru quelques critiques, de PONT. MAX.

Mais Sévère put se convaincre lui-même qu'il y avait dans ce doux Antonin l'étoffe d'un parricide. Le fratricide et l'inceste s'ajoutèrent bientôt à ces tristes fruits d'une nature indomptable. Caracalla se vanta d'avoir imité Romulus en tuant son frère.

La religion de Caracalla se composait d'une grande vénération pour Isis, et d'une grande admiration pour Alexandre-le-Grand, Sulla et Tibère [2]. Quelle que fût son indifférence pour le culte national, il remplit avec bonheur ses devoirs de père des Vestales. Après avoir vainement essayé de sacrifier à ses désirs impuissants la virginité de Clodia Læta, il condamna l'infortunée à être enterrée vive avec trois de ses compagnes, Aurelia Severa, Pomponia Rufina et Crescentina, qu'il enveloppa dans la même condamnation, sans doute pour ajouter à la solennité du spectacle (p. 296).

L'apothéose de Geta (212) ne sort pas des banalités ordinaires ; mais l'annulation de l'apothéose de la seconde Faustine — *Faustinae templum et divale nomen eripuit* [3] — est un fait nouveau dans l'histoire religieuse. Il serait intéressant de savoir si Caracalla eut recours en cette circonstance à des formalités liturgiques, et s'il inventa quelque mode particulier d'exauguration.

Son assassin et son successeur, Opilius Macrinus (217-218), reçut du Sénat tous les titres impériaux, et en par-

(1) Cohen, *Carac.* 122. 123. 124. 125. — (2) Spartian. *Carac.* 9, 2. Dio Cass. LXXVII, 7. 8. — (3) Spartian. *Carac.* 11.

ticulier celui de P. M. Il faisait déjà partie du collége à titre de secrétaire ou de Pontife Mineur [1]. Il se hâta d'associer à l'empire son fils Diadumene et de le parer du nom protecteur d'Antonin, pendant qu'il prenait pour lui-même ceux de Sévère et de Pertinax; il voulut même habiller les Romains, comme un peuple de laquais, d'une livrée rose en l'honneur du nouvel Antonin ; mais rien ne put consolider ce trône improvisé. Une femme, Mæsa, belle-sœur de Septime-Sévère, qu'il venait de chasser du palais impérial, courait en Syrie jeter la pourpre sur les épaules de son petit-fils, Varius, surnommé Héliogabale, qui prit aussitôt le nom d'Antonin et fut acclamé par les légions comme le fils de Caracalla (218).

Héliogabale, alors âgé de quatorze ans à peine, était depuis son enfance prêtre du dieu phénicien Elagabal, dont il avait pris le nom. C'est à ce jeune fanatique que la volonté des soldats confiait le souverain pontificat. Les Romains le virent arriver traînant avec lui son dieu. Ils se trompaient s'ils croyaient en être quittes pour un culte de plus : Elagabal et son prêtre ne voulaient pas de rivaux : le culte national devait succomber devant ces intrus.

Aussitôt s'éleva sur le Palatin, à la place d'un ancien sanctuaire d'Orcus (*Mundus?*) un temple somptueux dans lequel le prince se proposait de rassembler les emblêmes de toutes les religions pour les jeter aux pieds de son dieu. Il commença par dévaliser le T. de Vesta et la Regia, dans lesquels sa dignité de Pontife lui donnait le droit de pénétrer, mais où, pour comble de scandale, il se fit escorter par ses compagnons de débauche [2]. Les reliques les plus sacrées des vieux âges, le Palladium, que nul œil profane n'avait pu voir encore, si ce n'est à la lueur des flammes, dans l'incendie de 191, et les *ancilia* allèrent orner le T. d'Elagabal, à moins que la grande

(1) Capitolin. *Macrin.* 7. — (2) Lamprid. *Heliog.* 6.

Vestale, comme elle le dit plus tard, n'eût trompé, par un pieux mensonge, les spoliateurs du sanctuaire. Le feu éternel fut éteint dans le T. de Vesta et rallumé dans celui du dieu syrien. Héliogabale se fit initier aux mystères de la Grande Déesse, lui fit hommage des attributs menteurs d'un sexe qu'il n'avait plus, et reçut le baptême sanglant du Taurobole, afin de mettre la main sur l'image ou *type* de la Déesse et sur les autres emblèmes du culte phrygien qu'il emporta triomphalement dans son temple chéri. Il eût bien voulu y représenter la religion mosaïque et le christianisme, mais ces religions n'avaient point de fétiches.

Le culte d'Elagabal dut avoir d'abord un grand succès de curiosité. Sur les autels dressés autour du temple coulait à grands flots le sang des hécatombes et le vin des plus vieilles amphores ; on voyait, à travers les vapeurs de l'encens et de tous les aromates de l'Orient prodigués sur les brasiers, Héliogabale, en costume syrien resplendissant d'or et de pierreries, danser autour des autels, à la tête d'un chœur de femmes, en battant la mesure avec des cymbales et des grelots. Les plus hauts dignitaires de l'empire, affublés également d'un costume oriental, portaient sur leurs têtes, dans des vases d'or, les entrailles des victimes et les parfums. Tout autour, rangés comme au théâtre, les membres du Sénat et de l'ordre équestre contemplaient cette scène bizarre qui devait gagner en intérêt, lorsqu'au lieu de taureaux et de brebis, Héliogabale immolait des enfants choisis parmi les plus nobles et les plus beaux de l'Italie [1]. Le mariage du dieu avec le Palladium, puis avec la *Dea Caelestis* de Carthage [2], dut être également un spectacle assez neuf. Le prince dota l'épousée et bâtit au couple divin une magnifique maison de campagne.

(1) Herodian. V, 5, 8. Lamprid. *Heliog* 8. — (2) Herodian. V, 6. Dio Cass. LXXIX, 12.

Mais Héliogabale voulut imiter l'exemple de son dieu. Il lui fallut une femme qui ne fût pas une simple mortelle.

Les plus sceptiques des Romains ressentirent vivement l'outrage fait au vieux culte national par le mariage scandaleux d'Héliogabale avec la vestale Aquilia Severa. Rien de pareil ne s'était vu jusque-là. Néron et Caracalla avaient déshonoré le foyer de Vesta, mais ils n'avaient point fait parade de leur sacrilége. Héliogabale osa épouser officiellement Severa (219?) [1] et se moquer de la réprobation publique. « Il espérait, disait-il, que d'un Grand-Pontife et d'une Grande Vestale naîtraient des enfants dignes des dieux (θεοπρεπεῖς). » Il se vantait, en parlant de sa postérité; on savait assez que la nature, perpétuellement outragée par lui, ne lui permettait plus que d'infâmes amours. Jupiter ne fut guère mieux traité que Vesta : le jour des Kal. de janvier de l'année 221 (?), Héliogabale ne voulut ni aller en personne au Capitole pour y faire les vœux ordinaires, ni y laisser aller les consuls; il expédia au dieu le Préfet de Rome qui n'avait point mission de représenter l'empire tout entier [2]. Il ne lui restait plus à insulter que les morts. Un jour, fantaisie lui prit de faire courir au Vatican des quadriges attelés d'éléphants ; il fit abattre à cette occasion nombre de tombeaux qui le gênaient [3].

Ainsi, le P. M. gardien de l'honneur des Vestales et des droits des Mânes, foulait aux pieds les vœux des vierges et la cendre des morts; les antiques cérémonies étaient délaissées et les dieux indigènes humiliés par le dieu exotique qui trônait au Palatin. La religion romaine systématiquement opprimée était menacé d'une suppression prochaine.

La première protestation partit du camp des prétoriens. Les soldats forcèrent Héliogabale à renvoyer les

(1) Herodian. V, 6. Dio Cass. LXXIX, 9. Cohen, *Aquilia Sev*. 3. — (2) Lamprid. *Heliog*. 15. — (3) Lamprid. *Heliog*. 23.

plus scandaleux de ses courtisans et à adopter son cousin Alexandre ; et, comme on disait que l'empereur voulait avoir un successeur fait à son image, ils veillèrent eux-mêmes sur l'éducation et la sécurité du jeune prince. Enfin, ils se débarrassèrent de ce devoir de surveillance en massacrant Héliogabale (222). Le dégoût leur avait tenu lieu de patriotisme : ils ne voulaient plus d'un empereur qui leur donnait pour préfets des histrions, et qui traitait les courtisanes de *commilitones*.

Pendant que le Tibre emportait le cadavre d'Héliogabale, le Sénat, craignant un nouveau caprice des soldats, entassait à la hâte tous les titres impériaux sur la tête du jeune Alexandre, y compris le souverain pontificat [1]. Jamais on n'avait vu une pareille précipitation. Le jeune prince mit lui-même des bornes à la prodigalité du Sénat en refusant le nom d'Antonin, déshonoré par son prédécesseur, et le titre de Grand, qui se fût si heureusement accolé au nom d'Alexandre.

Le nouveau Pontife était religieux par tempérament. Le hasard, qui le fit naître dans un temple, sembla lui montrer qu'il était fait pour y passer sa vie. Cet instinct de dévotion, en se mêlant à toutes les idées qu'il puisait au hasard dans des lectures indigestes, forma de ces éléments mal coordonnés une philosophie religieuse vague et douce, qui n'affirmait nettement que le principe de la tolérance et l'idée du devoir. Quoiqu'il réservât ses premiers et ses plus sincères hommages pour les grands hommes dont il avait rassemblé les images dans son oratoire privé [2], Alexandre ne négligea point le culte officiel et ses devoirs de Pontife. Il renvoya en Syrie Elagabal et se montra d'autant plus attentif à observer les rites nationaux qu'il craignait tout ce qui pouvait rappeler aux Romains son origine syrienne. On le

(1) Lamprid. *Al. Sev.* 2. 8. 5. — (2) Lamprid. *ibid.* 29.

voyait vaquer aux sacrifices, revêtu de la prætexte pontificale, et veiller, les jours de fête, à l'exécution ponctuelle des règles liturgiques. Cette affectation de patriotisme romain lui attira même les sarcasmes des Orientaux, habitants d'Antioche ou d'Alexandrie, qui s'amusèrent à lui rappeler son pays natal : « *Syrum archisynagogam eum vocantes, et archierea*[1]. » Son triomphe sur les Perses fut un triomphe vraiment religieux, à la manière antique.

Alexandre, qui s'occupait de tout, ranima au sein des colléges sacerdotaux le goût des études liturgiques, en leur laissant une indépendance à laquelle ils n'étaient plus habitués depuis longtemps. Quoiqu'il fût lui-même un augure remarquable et, sans nul doute, un docte Pontife, il permit aux Pontifes, aux Augures et aux Quindécemvirs de reviser et souvent de modifier ses décisions théologiques : « *Pontificibus tantum detulit, et Quindecemviris atque Auguribus, ut quasdam causas sacrorum, a se finitas, iterari, et aliter distingui pateretur*[2]. » Il introduisit dans le mode de promotion aux dignités sacerdotales une innovation qui n'est pas sans importance : « *Pontificatus et quindecemviratus et auguratus codicillares fecit, ita ut in Senatu allegerentur*[3]. » Cette phrase énigmatique n'a pas par elle-même un sens bien précis, et le compilateur qui l'a écrite l'a noyée au milieu de phrases incohérentes qui ne peuvent nous aider à l'expliquer. Gouthières a cru que l'empereur donnait des brevets de sénateurs aux membres des trois grands colléges[4] ; Borghesi s'est arrêté à une explication analogue et l'a justifiée par les inscriptions qui donnent depuis cette époque aux prêtres l'épithète sénatoriale de « *viri clarissimi* » (vv. cc.)[5]. D'autres ont pensé que le prince s'était réservé la nomi-

(1) Lamprid. *Al. Sev.* 28. — (2) Lamprid. *ibid.* 22. — (3) Lamprid. *ibid.* 49. — (4) Guther. *De v. jur. pont.* I, 10. — (5) Borghesi, *Œuvres*, T. III, p. 414.

nation des membres des trois colléges, mais en s'obligeant à faire confirmer leurs choix par le Sénat [1]. La question a été tranchée, d'une façon inattendue, par une correction de texte. « Les manuscrits ayant *allegarentur* et non pas *allegerentur*, dit Th. Mommsen, il est évident que toutes ces hypothèses sont fausses, et qu'Alexandre ne fit autre chose que de décider qu'à l'avenir toutes les nominations aux sacerdoces, faites par l'empereur, seraient communiquées au Sénat : *adlegare* est le terme technique pour *notifier*, faire faire le protocole [2]. »

Cette explication s'accorde parfaitement avec ce que Lampride nous dit du respect que le prince montrait en toute occasion pour le Sénat, respect qui dépassait même les bornes de la prudence, car il allait jusqu'à laisser au Sénat la nomination des chefs militaires, tels que le préfet du prétoire. Les brevets de sénateurs, émanés de la chancellerie impériale, auraient été, au contraire, en contradiction formelle avec l'espèce d'autonomie qu'Alexandre laissait au Sénat, car il soumettait les nouveaux sénateurs à l'approbation de l'assemblée qui exerçait ainsi de fait le droit de cooptation [3]. Quant aux inscriptions citées par Borghesi, elles appartiennent pour la plupart au IV[e] siècle et sont postérieures à la grande révolution opérée dans l'étiquette par Dioclétien et Constantin.

Ainsi, le Sénat et les colléges, depuis si longtemps condamnés au silence ou aux acclamations serviles, renaissaient à la vie publique; la religion, insultée par Héliogabale, reprenait son antique gravité; chaque jour effaçait la trace des orgies du règne précédent. Il semble que les Romains n'avaient plus rien à désirer. Mais cette

(1) L. Mercklin, *Coopt.* p. 156. Becker-Marquardt, *Handb.* II, 3. p. 208. — (2) Œuvres de Borghesi, *ibid.* Note 5. — (3) Lamprid. *Al. Sev.* 19.

félicité avait ses ombres. Alexandre avait les défauts de ses qualités : il lui manquait cette intelligence des hommes et des choses sans laquelle le zèle le plus louable peut devenir un fléau. Cet adolescent se crut appelé à jouer pour tout de bon le rôle de père de famille : il prodiguait ses avis paternels sous forme d'édits et de lois de toute espèce, réglementant jusqu'aux actes de la vie privée, et spécifiant quel habillement, quels équipages étaient permis à chaque rang, à chaque âge et à chaque sexe. Il voulait même donner un uniforme à chaque condition. « *Leges innumeras sanxit* [1], dit avec admiration son biographe : on peut douter que les contemporains aient été aussi enchantés de cette manie administrative, d'autant plus qu'ils croyaient reconnaître dans tous les actes du prince l'inspiration de sa mère. Il avait aussi son idéal de discipline militaire, et voulut l'appliquer à une armée qui n'avait rien de commun avec les soldats de Fabricius. Il brava les réclamations ; mais c'était là un jeu dangereux ; les soldats se débarrassèrent par un assassinat d'un maître qui tenait trop à justifier son surnom de *Sévère* (235).

Maximin (235-238) n'attendit pas l'agrément du Sénat pour prendre le titre d'Auguste et celui de P. M. Ce soldat illettré se souciait fort peu de théologie : s'il s'occupa des Pontifes, ce ne fut sans doute que pour les dépouiller et les déporter. Il punissait ainsi tous ceux qui avaient vécu dans l'opulence pendant qu'il était pauvre, et avaient joui de la considération publique pendant que les esclaves de bonne maison dédaignaient sa société. Lorsqu'il eut réduit les plus grandes familles à la mendicité, il s'attaqua aux temples et ne laissa aux dieux et héros que ce qui ne valait pas la peine d'être emporté [2].

(1) Lamprid. *Al. Sev.* 27. — (2) Herodian. VII, 3. Capitolin. *Maxim.* 8.

C'est de cette manière qu'il prétendait exercer son omnipotence religieuse. Si du moins il avait respecté les fonds destinés aux distributions de blé, aux fêtes et aux jeux!

La proclamation du vieux Gordien (237), par une émeute de paysans africains, fut le signal de la réaction. Le Sénat se mit à la tête du mouvement, donna le titre d'Auguste à Gordien et à son fils, celui de César à son petit-fils, et mit Maximin hors la loi. Les deux Augustes nommés par le Sénat restèrent fidèles aux traditions du règne de Marc-Aurèle, car ils ne partagèrent pas le souverain pontificat; le titre de P. M. n'a été trouvé jusqu'ici que sur les médailles du père [1]. Cependant les événements prirent un cours imprévu. Le gouverneur de Mauritanie, Capelianus, destitué par les Gordiens, leur livra bataille. Le fils fut tué, et le père, à cette nouvelle, se pendit.

Le Sénat, trop compromis pour reculer, nomma une commission exécutive de vingt membres et tira du sein de cette commission deux nouveaux Augustes, Pupienus et Balbinus (237). Le discours du sénateur qui engagea l'assemblée à prendre l'initiative en cette circonstance montre que, à cette heure décisive, le Sénat ne songeait qu'à restaurer les temples et les monuments dévalisés par Maximin.

Quoique, dans l'intention du Sénat, Pupienus dût être le général et Balbinus l'administrateur de l'empire, et que, par conséquent, Balbinus se trouvât particulièrement chargé des devoirs du pontificat, cependant, pour éviter d'introduire entre eux une inégalité artificielle qui eût pu irriter le soldat de fortune contre son noble collègue, l'assemblée leur conféra également le titre de P. M. « *Decretis ergo omnibus imperatoriis honoribus atque insignibus, percepta tribunitia potestate, jure proconsulari,*

(1) Cohen, T. IV, p. 110.

Pontificatu maximo, patris etiam patriae nomen, inierunt imperium[1]. »

Ainsi, le souverain pontificat fut officiellement partagé pour la première fois entre deux empereurs. Jusque-là, comme nous l'avons vu, il était resté indivisible, ainsi que le prouvent les inscriptions et, particulièrement, un passage de Dion Cassius qui, écrivant sous Alexandre Sévère, dit, en parlant de l'autorité spirituelle des empereurs : « ἐκ τοῦ ἐν πάσαις ταῖς ἱεροσύναις ἱερῶσθαι, καὶ προσέτι καὶ τοῖς ἄλλοις τὰς πλείους σφῶν διδόναι, ἀρχιερέων τέ τινα αὐτῶν, κἂν δύο, κἂν τρεῖς ἅμα ἄρχωσιν, εἶναι, πάντων αὐτοὶ καὶ τῶν ὁσίων καὶ τῶν ἱερῶν κυριεύουσιν[2]. » Dion n'a point vu le règne de Maximin, mais rien ne fait supposer que Maximin, en associant son fils à l'empire, lui ait donné le titre de P. M. Depuis le règne de Pupien et de Balbin, ce titre appartint à tous les Augustes, sans qu'on puisse affirmer toutefois que les empereurs collègues se soient toujours partagé également l'autorité pontificale. Peut-être le plus jeune n'avait-il que le titre ou une compétence moins étendue ou un pouvoir subordonné à celui de son collègue, comme l'était celui des *promagistri*. Quoi qu'il en soit, le système administratif inauguré par Dioclétien (285) suppose aux deux Augustes une autorité spirituelle indépendante, et, depuis cette époque au moins, le pontificat fut réellement partagé ou plutôt doublé, car chacun des Augustes en possédait tous les droits, sauf à ne les exercer que dans la partie de l'empire qui lui était échue.

Maximin, trahi par ses soldats, périt avec son fils près d'Aquilée (238), mais le Sénat ne s'applaudit pas longtemps de son triomphe ; les soldats, irrités d'entendre l'assemblée se vanter des choix qu'elle avait faits sans l'armée, massacrèrent ses deux élus, au moment où ceux-ci,

(1) Capitolin. *Max. et Balb.* 8. cf. H. Cohen, *Balbin*, 10. 11. 24. 25. *Pupien*, 16-18. 34. 35. — (2) Dio Cass. LIII, 17.

comme les plaideurs de la fable, se disputaient l'honneur d'avoir le plus efficacement contribué à la chute de Maximin (238).

Le jeune Gordien, que Pupienus et Balbinus avaient déjà, sur les instances du peuple, associé à l'empire avec le titre de César, fut proclamé. L'histoire, écrite par des mains inhabiles, nous apprend que l'empire eut un sage administrateur dans la personne de Misithée, sans nous parler des réformes intérieures du règne. Cependant, on voit que la religion nationale fut respectée et ses coutumes observées.

A l'occasion d'un tremblement de terre, Gordien fit consulter les livres Sibyllins et ordonna des sacrifices expiatoires dans toute l'étendue de l'empire [1]. Il rétablit les jeux quinquennaux, jadis institués par Néron [2]. Avant de partir pour l'Orient où l'appelait une invasion des Perses, il rouvrit le temple de Janus, fermé par Marc-Aurèle, faisant ainsi revivre une vieille coutume que les deux Sévère avaient laissé tomber en désuétude (242).

Philippe (244-249) arracha l'empire et la vie à Gordien.

Le nouvel empereur associa son fils à l'empire (247) et lui donna le titre de P. M. qui se trouve sur ses monnaies [3]. Quelles qu'aient été ses croyances, il respecta le culte officiel et fit exécuter la lettre des rituels pontificaux avec une exactitude devenue assez rare pour être mentionnée par son biographe : « *Nam quum pontificum lege hostiae mactarentur*, etc. [4]. » Il célébra le millième anniversaire de la fondation de Rome par des jeux séculaires d'une splendeur inaccoutumée (248).

Trajan Dèce (249-251) le renversa. Le fils de Dèce,

(1) Capitolin. *Gord.* 26. — (2) Aur. Vict. *Caes.* 27. — (3) Cohen, *Phil. fils*, 20-27. 50. 51. 62. Or-Henzen, 6859. — (4) Aur. Vict. *Caes.* 28.

Herennius Etruscus, reçut le nom d'Auguste en 251, mais le titre de P. M. ne lui est donné que sur une monnaie déclarée fausse par Cohen [1]. Dèce s'épuisa à lutter au dedans contre les prétendants et les chrétiens, au dehors contre les barbares, et l'on comprend qu'il ait rétabli la censure pour se décharger d'une partie de ses fonctions administratives (p. 298). Il périt, peut-être assassiné, au milieu d'une bataille (251).

Sa mort livra l'empire à l'anarchie. Trebonianus Gallus (251-253) s'associa Hostilianus, probablement un fils de Dèce que lui imposa le Sénat, et son propre fils Volusianus. Gallus paraît avoir refusé à Hostilianus le titre de P. M.; du reste, la peste le débarrassa ou lui permit de se débarrasser de ce collègue. Volusianus porte dans les inscriptions et sur ses monnaies le titre de P. M. à partir de l'an 252 [2].

L'empire avait donc deux Pontifes; il en eut trois lorsque Æmilianus prit la pourpre en Mœsie (253) [3]. Le meurtre de Gallus et de Volusianus venait de rétablir l'unité lorsque Æmilianus fut renversé à son tour par Valérien (253).

Valérien (253-260) conféra aussitôt la dignité d'Auguste et de P. M. à son fils Gallien [4], qui lui succéda en 260 et qui s'associa son jeune frère Valérien, mais sans lui communiquer le pontificat.

Gallien vécut en épicurien, laissant à ses nombreux compétiteurs le soin de défendre l'empire contre les barbares et de se détruire les uns les autres. Il cherchait à persuader aux Romains que tout allait pour le mieux et multipliait, pour les distraire, les jeux et les fêtes : ils purent même contempler un triomphe et voir défiler des figurants qui représentaient les Goths, les Sarmates, les

(1) Cohen, *Herenn.* 12. — (2) Orell. 999. Cohen, *Volus.* 50-53. 109. — (3) Cohen, *Æmil.* 19. 41-44. Or.-Henzen, 5542. — (4) Orell. 1004.

Francs et les Perses, et le triomphateur s'avancer entouré des sénateurs et du corps sacerdotal en prætexte. Gallien n'opposait que des jeux séculaires (262) aux fléaux naturels, peste, tremblement de terre, qui ajoutaient aux horreurs de la guerre civile partout déchaînée. Enfin, pour affirmer ses droits et la légitimité de son pouvoir, il n'imaginait rien de mieux que de prendre les attributs du soleil et de faire de son jeune frère un soleil levant (*Oriens Augg*)[1].

Cependant les généraux se disputaient les lambeaux de la pourpre impériale. Il est probable que tous les usurpateurs, en prenant le titre d'Auguste, s'attribuaient également celui de P. M. ; mais les inscriptions ne nous ont pas conservé les noms et titres de tous ces aventuriers appelés par l'histoire les trente tyrans.

Postumus, qui régna dix ans en Gaule (258-267), s'empara du pontificat en même temps que de la dignité impériale, car ses monnaies portent le titre de P. M. à partir de l'année 258 [2].

Victorinus, son collègue et son successeur (265-267), partagea avec lui le pontificat, comme le témoigne une médaille qui paraît être de l'année 266 [3].

L'anarchie politique entraînait l'anarchie religieuse.

Enfin, ce tumulte s'apaisa peu à peu et l'empire se trouva divisé en trois parties. La Gaule et l'Espagne furent gouvernées par Tetricus, et l'Orient par Zénobie, tandis qu'à Rome se succédaient Claude II (268-270), Quintillus son frère et Aurélien (270-276). Tetricus (268-273) prit le titre de P. M.[4] : son fils, associé à l'empire, ne porta probablement que le nom de César.

Claude II fut trop occupé par les barbares pour avoir

(1) Cohen, *Val. Jeune*, 3-5. — (2) Cohen, *Postum*. 110. Cf. 105. 108. 109. Orell. 1015. — (3) Cohen, *Victorin*. 55. — (4) Cohen, *Tetric*. 14-19.

des loisirs à consacrer aux questions d'administration religieuse. Nous savons seulement qu'avant de partir pour combattre les Goths, il fit consulter les livres Sibyllins : peut-être, comme nous le verrons plus loin, cette cérémonie n'était-elle plus en dehors de la compétence du collége des Pontifes.

Le pontificat de Quintillus [1] ne dura que quelques jours.

Enfin, l'énergie d'Aurélien rétablit l'unité de l'empire. Après une courte apparition à Rome, Aurélien retourna en Pannonie pour défendre les frontières. Les Marcomans déjouèrent sa vigilance et pénétrèrent dans la Cisalpine, tandis qu'à Rome l'effroi allait peut-être produire l'anarchie. C'est dans cette circonstance qu'Aurélien ordonna l'inspection des livres Sibyllins. Sa lettre et le procès-verbal de la séance tenue à cette occasion par le Sénat ont une grande importance pour notre sujet, car ces documents tendent à prouver que le droit de consulter les livres Sibyllins, attribué jusque-là au collége des Quindécemvirs, rentrait à cette époque dans la compétence pontificale. Aurélien écrit au Sénat : « *Agite igitur, et castimonia Pontificum caerimoniisque solemnibus juvate Principem... Inspiciantur libri*, etc. [2]. » Le préteur urbain soumet la question aux délibérations de l'assemblée. « *Referimus ad vos P. C. Pontificum suggestionem, et Aureliani principis literas*, etc. » Le sénateur Ulpius Syllanus, votant dans le sens de la lettre impériale, termine ainsi son discours : « *Agite igitur, Pontifices, qua puri, qua mundi, qua sancti, qua vestitu animisque sacris commodi, templum ascendite, subsellia laureata constituite, veteranis manibus libros evolvite, fata reipublicae, quae sunt aeterna, perquirite* [3]. »

(1) Cohen, *Quintill.* 12. — (2) Vopisc. *Aurel.* 20. — (3) Vopisc. *Aurel.* 19.

Ainsi, l'empereur, dans un message officiel, et des sénateurs, dans une délibération solennelle, s'accordent à donner le nom de Pontifes aux prêtres gardiens des livres Sibyllins, alors que tout le monde les connaissait sous le nom de Quindécemvirs. Il est vrai que, dans le langage vulgaire, l'usage donnait une extension croissante aux mots de *pontificat* et de *pontifes*, et les appliquait au sacerdoce et aux prêtres en général, mais il est au moins étrange de voir cet abus s'introduire dans les pièces officielles et les comptes-rendus du Sénat. Les auteurs de l'Histoire Auguste eux-mêmes, si négligents et incorrects qu'ils soient, ne commettent point de ces confusions de mots : ils distinguent les pontifes, quindécemvirs, augures, haruspices par leur dénomination officielle. Dans la biographie d'Alexandre Sévère, Lampride revient à deux reprises sur les rapports de l'empereur avec les grands colléges, et chaque fois, quoique aucune question de compétence ne lui impose la précision, il distingue les trois grands sacerdoces par leurs noms respectifs [1]. Il est donc probable que les comptes-rendus cités par Vopiscus sont exacts, et que le titre de « Pontifes, » attribué aux gardiens des livres Sibyllins, leur appartenait réellement. La conclusion naturelle à en tirer serait que les Quindécemvirs avaient cessé d'exister et que leurs fonctions avaient été dévolues aux Pontifes. Mais les inscriptions ne permettent pas cette explication commode, car elles attestent l'existence des Quindécemvirs jusqu'à la fin du IV[e] siècle [2].

Si les XVvirs existaient encore sous Aurélien et portaient néanmoins le titre de Pontifes, il ne reste plus qu'à supposer une fusion entre les deux colléges, fusion qui n'aurait laissé subsister, comme dénomination com-

(1) Lamprid. *Al Serv*. 22. 49. — (2) Orell. 2264., 2351 3572. C. I. Gr. 6012.

mune, que le nom du plus important des deux, sans effacer cependant toute distinction au sein du collége ainsi doublé. Il n'y eut pas absorption d'un sacerdoce par l'autre; on peut admettre que tous deux conservèrent leur caractère spécial; mais l'analogie de leurs fonctions établit entre eux une communauté extérieure qui leur permit de se compléter l'un par l'autre et de suffire ainsi aux exigences de l'administration religieuse d'un vaste empire. Les deux colléges avaient en effet besoin l'un de l'autre, et nous aurons justifié notre hypothèse lorsque nous aurons montré que les circonstances devaient les amener à se réunir.

Le collége des Pontifes, né avec l'Etat, avait reçu de lui la mission de conserver la religion nationale et de la défendre contre les innovations. La tradition était entre leurs mains, et rien de ce qui s'appuyait sur la tradition ne leur était étranger. Mais, sous le règne de Tarquin-le-Superbe, l'hellénisme, triomphant de leur résistance, vint installer sur le Capitole un oracle rival qui tint en échec le pouvoir spirituel des théologiens de la Regia. Les livres Sibyllins furent acceptés tout d'abord comme une autorité indiscutable : nul n'éleva de doutes sur leur origine, et le peuple romain se plut à croire que le plus beau et le plus intelligent des dieux y avait tracé comme une esquisse des destinées de Rome. Ils prenaient la parole lorsque la science humaine, celle des Pontifes, se déclarait impuissante. Les Pontifes, avec plus d'habileté politique, auraient pu peut-être s'emparer de l'oracle et gagner ainsi tout ce qu'ils allaient perdre : mais ils se renfermèrent scrupuleusement dans le cercle de leurs attributions et laissèrent fonder un collége d'interprètes qui, n'ayant point de nom officiel, furent appelés, à mesure que leur nombre augmentait, *IIviri S. F.*, *Xviri S. F.* (367) et enfin *XVviri S. F.* (81?). Les dieux de la Grèce entrèrent par la brèche qu'avaient faite les livres Sibyllins,

apportant avec eux leurs habitudes et leurs préférences, c'est-à-dire les cérémonies de leur culte, et restèrent sous la surveillance du collége qui les avait introduits dans la cité.

Une partie du culte officiel se trouvait ainsi en dehors de la compétence pontificale qui restait immobile comme la tradition, tandis que celle du collége rival pouvait s'étendre indéfiniment. Là est, en effet, le secret de l'importance croissante du sacerdoce d'Apollon; il était cosmopolite par nature et approprié, dès son origine, comme le remarque Ambrosch, non pas aux besoins restreints de Rome, mais aux besoins de l'empire romain [1]. Les Pontifes étaient enfermés dans une ville qui ne savait accommoder ni sa constitution religieuse ni sa constitution politique au développement de sa puissance; le collége des Quindécemvirs étendait au moins à toute l'Italie le droit de surveillance qui lui était attribué sur les cultes patronnés par lui. On trouve dans plusieurs villes italiennes des prêtres et prêtresses de Cérès et de la Grande-Mère qui portent le titre de *XVvirales*, parce qu'ils tiennent leur dignité sacerdotale des Quindécemvirs [2]. Le collége décréta souvent des sacrifices expiatoires en dehors de Rome et en dehors de l'Italie, à Enna, dans l'île de Cimolie, et, au temps d'Aurélien, sur les frontières de l'empire. La vogue dont jouissaient les cultes nouveaux introduits par les livres Sibyllins accrut l'influence des XVvirs aux dépens de celle des Pontifes; le culte de la Grande-Mère en particulier, complété par l'importation du baptême de sang ou Taurobole, eut à lui seul plus de dévots que tous les dieux romains ensemble.

La plupart des questions religieuses s'étendaient donc au delà de l'horizon borné de la compétence pontificale,

(1) J. A. Ambrosch, *Studien und Andeut*. p. 227. — (2) I. R. N. 375. 2558. 202. 1399. 1401. 2610. 3552. Orell. 2198. 2332.

et rendaient nécessaire l'intervention des XVvirs, de sorte que les deux colléges s'habituèrent à se consulter mutuellement et à délibérer ensemble, d'autant plus qu'ils avaient la plupart du temps le même président, l'empereur, et grâce au cumul des fonctions, les mêmes membres. L'édit de Caracalla (212), en accordant le droit de cité à tous les hommes libres de l'empire et, par conséquent, à tous les dieux adorés dans l'empire, rendit la compétence des XVvirs aussi insuffisante que l'avait été celle des Pontifes. Du reste, tous les cultes étant reconnus par l'Etat, il n'y avait plus de tradition à conserver; les consciences étaient émancipées et l'administration religieuse devenait une simple affaire de police. La dévotion publique se porta sur des religions syriennes et égyptiennes qui ne reconnaissaient ni l'autorité des Pontifes, ni celle des XVvirs. C'est peut-être dans ces circonstances que les deux colléges, menacés d'une décadence prochaine, s'unirent pour mieux résister à l'indifférence publique. Cette combinaison pourrait être attribuée à l'infatigable administration d'Alexandre Sévère. Sans donner comme irréfragable une preuve purement négative, nous ferons remarquer que de l'an 232 à l'an 289 [1], nous n'avons pu trouver dans les inscriptions le titre de XVvir. La conclusion est que la fusion des deux colléges a duré environ un demi-siècle, jusqu'à la réorganisation complète de tous les services publics accomplie par Dioclétien.

Aurélien, étranger à Rome par sa naissance et ses goûts, s'occupa assez peu des vieux colléges, mais il eut l'ambition d'en créer un nouveau dont nous devons nous occuper ici, parce qu'il emprunta son nom au collége des Pontifes et força celui-ci à se distinguer de son rival par un titre inusité jusqu'ici. Il s'agit de l'institution des Pontifes du Soleil et de l'épithète de *majores* ajoutée au titre

(1) Orell. 3188. 2263. Cf. 6512.

des Pontifes de Vesta. Le caractère de stabilité donné au culte du Soleil par la fondation d'un collége qui prit rang immédiatement après le collége des Pontifes de Vesta montre qu'Aurélien n'entendait pas seulement satisfaire sa dévotion particulière, mais voulait inaugurer une religion impériale.

Lo moment était bien choisi. Les portes de la cité, que Caracalla venait d'ouvrir aux hommes, avaient été ouvertes depuis longtemps aux dieux. Ils y étaient entrés en foule, et les anciens dieux de Rome, submergés par ce flot envahisseur, ne pouvaient plus leur disputer les adorations. Dans cette mêlée confuse, chacun se choisissait une divinité tutélaire et se créait une religion particulière. Les esprits les plus sérieux sentaient que ces créations multiples de l'imagination humaine revêtaient quelques idées générales que l'on pouvait dégager des symboles, mais il eût fallu la forte intelligence, le scepticisme tranquille et les loisirs d'un Varron pour peser tous ces dieux, arracher à tous ces rites leur secret, les classer et les enfermer dans le cadre élargi d'une théologie cosmopolite. Du reste, la foi était devenue un besoin : les Romains de l'empire n'avaient plus, pour les distraire des tristes réalités de la vie, les rêves de l'ambition, les viriles émotions de la vie publique ; ils n'avaient même plus le goût des lettres et des arts qui avaient charmé les loisirs des contemporains d'Auguste ; leur activité s'épuisait en spéculations et en rêves : ils interrogeaient, avec une curiosité inquiète, les mystères de l'avenir et de la vie future. Le christianisme répondait admirablement à ce besoin des esprits ; mais il exigeait le sacrifice immédiat de toutes les habitudes et de tous les souvenirs, et l'Etat le repoussait parce que, en l'adoptant, il lui eût fallu renier son passé et, en particulier, les apothéoses impériales. Et cependant, le Dieu des chrétiens, isolé dans sa majestueuse unité, dominait de si haut l'Olympe païen devenu un Forum que sa grandeur

fascinait les âmes. Il fallait à tout prix lui opposer une divinité unique et universelle comme lui, mais plus tolérante que lui. Aurélien, fils d'une prêtresse du Soleil et habitué à considérer le dieu de sa mère comme le seul dieu *certain* [1], n'eut qu'à retourner à ses souvenirs d'enfance pour trouver le dieu dont l'Etat avait besoin. Il mit l'empire et sa fortune sous la protection du Soleil, dans lequel les esprits les plus prévenus ne pourraient méconnaître le centre et la vie de l'univers.

Ce dieu, adoré sous des noms divers dans tout l'Orient, n'était pas nouveau, même dans le monde romain. Tatius lui avait bâti un sanctuaire dans l'enceinte de la Rome sabine [2]; son culte était héréditaire dans l'ancienne famille des Aurelii, qui révéraient en lui le père de la *gens* [3]; on entrevoit l'éclat voilé de ses rayons dans les cultes primitifs de Janus, de Jupiter Anxur, d'Apollo Soranus; il avait un sanctuaire près du Cirque [4], et une fête, le 9 août, dans le calendrier impérial [5]; son image radieuse avait été placée par Vespasien sur les épaules du colosse de Néron; il avait même, sous le règne de son prêtre Héliogabale, fait une invasion violente dans le culte officiel, pris d'assaut le Palatin et confisqué à son profit les vénérables reliques de la vieille religion; mais sa forme orientale et les extravagances de son prêtre l'avaient fait renvoyer en Syrie, comme un usurpateur déchu.

Cependant ce dieu avait rendu trop de services aux Césars pour être banni de Rome. Il avait prévenu J. César, dans un langage que celui-ci eut le tort de ne pas comprendre, du péril qui menaçait ses jours aux Ides de mars [6], il avait préservé Néron du poignard de Pison et de ses complices [7]; la politique impériale pouvait peut-

(1) Vopisc. *Aurel.* 14. — (2) Dion. II, 50. Varr V, 74. Quint. I, 7, 12. — (3) Paul. p. 23. — (4) Tac. *Ann.* XV, 74. — (5) Kal. Amit. — (6) Virg. *Georg.* I, 463 sqq. — (7) Tac. *Ann.* XV, 74.

être utiliser encore cet œil redoutable ouvert sur le monde. D'ailleurs, il symbolisait trop bien la monarchie et prêtait trop complaisamment son éclat à la majesté du souverain terrestre pour que le pouvoir se passât d'un auxiliaire si utile. Aurélien, qui avait vu passer sur le trône 48 empereurs ou usurpateurs et connaissait les dangers des grandeurs, crut pouvoir compter sur la protection d'un dieu dont il aimait à se dire le fils. Il la ramena dépouillé de son nom oriental et gardant seulement l'épithète d'*Invictus*, dans l'enceinte de Rome; il lui bâtit sur le Quirinal un temple splendide où l'or et les pierres précieuses rappelaient par leur éclat le dieu de la lumière. Pour satisfaire à la fois le goût romain et l'imagination orientale, il se montra accommodant sur la question de forme extérieure, et offrit son idole aux adorations sous la double forme du Soleil et de Bel. Il ne demandait même pas mieux que d'installer Jupiter dans le même temple [1].

Puis, afin de donner à cette religion improvisée un vernis d'antiquité, il emprunta au vieux culte le seul sacerdoce qui conservât encore quelque prestige et dont le nom vénérable rappelait aux imaginations pieuses les Pénates et le foyer de la patrie. Le Soleil eut ses Pontifes (275).

Les Pontifes de Vesta, assez peu flattés d'être « renforcés [2] » de cette manière, purent craindre un instant que le nouveau roi du ciel ne prétendît, comme au temps d'Héliogabale, à la domination absolue. Mais Aurélien ne songeait pas à abattre l'ancien culte; il espérait l'éclipser. Le collége de Vesta subsista sans que ses attributions fussent amoindries.

La fin tragique d'Aurélien, assassiné la même année par un de ses affranchis, était bien faite pour discréditer

(1) Vopisc. *Firmus*, 3. — (2) Vopisc. *Aurel.* 35.

le Soleil qui avait si mal veillé sur les jours de son protégé. Son culte, qui n'avait pas eu le temps de devenir populaire, était menacé d'un prompt oubli.

Cependant, la politique impériale qui aimait à rapprocher le Soleil et le Prince, et à prodiguer sur les monnaies l'image de la monarchie déifiée, conserva au *Sol Invictus* le temple et les jeux qu'Aurélien lui avait assignés. Le collége des Pontifes du Soleil passa à l'état d'institution durable.

C'est alors que les Pontifes de Vesta, afin de se distinguer de leurs rivaux et d'affirmer en même temps leur supériorité, prirent le titre de *Majores* (*Pontifices majores — P. majores Vestae — P. Vestales majores*) qui fut accepté dans le langage officiel et apparaît régulièrement dans les inscriptions à partir du commencement du IVe siècle [1]. Ce titre avait été, jusqu'à nos jours, autrement interprété. J. Lipse croyait que *P. major Vestae* signifiait P. M. [2]. Gouthières, avec son assurance ordinaire, affirmait que *P. Vestae* désignait parfois les Vestales [3]. Bose redressa l'erreur de ses devanciers et montra, quoique avec une certaine défiance de ses preuves, que tous les Pontifes portaient ce titre : « *parum abest quin omnes qui in collegio essent, ita vocatos dicam* [4]. » Dès lors, l'explication la plus naturelle, appuyée d'ailleurs sur un exemple analogue, la distinction des Flamines en *majores* et *minores*, conduisait à admettre que l'épithète de *majores* servait à distinguer, dans le sein d'un même collége, ceux des Pontifes qui possédaient pleinement le caractère sacerdotal de ceux que nous avons vus désignés par l'épithète de *minores*. Cette opinion, acceptée par Noris dans ses célèbres dissertations sur les cénotaphes de Pise [5], et fortifiée par ses arguments, eut

(1) Orell. 1186-1188. 2130. 2151. 2264. 2351. 3184 3672. 5954. 6010. 6916. — (2) Lips. *Syntagma de Vesta*. 13. — (3) Guther. *De v. j. Pont.* I, 5. — (4) Bosius, ap. Græv. Thes. V, p. 243. — (5) Noris, *Diss.* I, 5. Oderico, *Dissert.* p. 162.

force de loi jusqu'à Borghesi qui lui opposa des objections irréfutables [1].

Une première observation ébranle les conclusions de Noris. Le titre de *Pont. major* n'apparaît dans les inscriptions que vers la fin du troisième siècle ap. J.-C., et l'on peut constater que l'épithète n'était pas encore en usage en 259, tandis que le titre de *Pont. minor*, mentionné par Cicéron et par Tite-Live [2], est incontestablement antérieur à l'ère chrétienne. Or, est-il probable que les Pontifes de plein droit, si l'on peut employer cette expression, aient attendu plus de trois siècles pour se parer d'un titre qui a dû leur appartenir aussitôt que les anciens scribes du collége furent agrégés au collége lui-même? Enfin, un rapprochement déjà fait par Bose fournit une preuve directe de l'identité des *Pont. maj.* et des *Pont. Vestae*. Symmaque, qui porte dans les inscriptions le titre de *Pont. major* [3], écrit à Vettius Agorius Prætextatus, Pontife de Vesta [4], comme à un collègue : il l'invite à venir assister aux séances du collége : « *multa nobis in collegio deliberanda sunt.* » Symmaque et Prætextatus appartiennent donc au même corps : *P. Major*, étant synonyme de *P. Vestae*, n'a pu servir à distinguer les Pontifes de Vesta les uns des autres, mais à les distinguer des Pontifes du Soleil. Ce n'est pas à dire pourtant que ce titre ait été créé de toutes pièces sous le règne d'Aurélien. *P. major* forme naturellement l'antithèse de *P. minor*, et l'opinion de Noris ne saurait être complétement erronée. Si les Pontifes avaient voulu simplement se distinguer des P. du Soleil, il leur suffisait de s'appeler les P. de Vesta. Mais ils voulaient encore proclamer leur supériorité sur le collége rival et ils ont repris dans ce but un titre qu'ils avaient dû porter au moins pendant quelque temps lors de l'institution des

(1) Bull. dell'Instit. 1842, p. 140-141. — (2) Cic. *Har. resp.* 6. Liv. XXII, 57. — (3) Orell. 1181. — (4) Orell. 2354.

Pontifes mineurs. C'est, du reste, ce que Borghesi reconnait lui-même, lorsque, revenant à dix ans d'intervalle sur cette question, il ajoute : « Je soupçonnai donc que les Pontifes avaient remis en vigueur ce titre vieilli et oublié depuis trois siècles, lorsqu'il leur fallut se distinguer des Pontifes du Soleil devenus à la mode sous Aurélien [1]. »

Désormais les deux colléges pontificaux vivront côte à côte et mourront ensemble.

Le vieux Tacite (275 276) et après lui son frère Florianus (276) portèrent le titre de P. M. [2] ; ils n'ont laissé dans l'histoire que leur nom.

Cependant Tacite eut le temps, dans ses six mois de règne, de manifester ses préférences religieuses. Il recommanda aux Romains la dévotion à la mémoire des bons princes et ajouta en leur honneur quelques lignes au rituel. « *Divorum templum fieri jussit, in quo essent statuae Principum bonorum : ita ut iisdem, natalibus suis et Parilibus et Kalendis Januariis et votis, libamina ponerentur* [3]. » Cette dévotion philosophique promettait d'être moins coûteuse que le culte somptueux du Soleil ; c'était là un avantage aux yeux de Tacite qui n'aimait pas à enrichir les prêtres et qui faisait porter dans ses cuisines les victimes qu'il sacrifiait.

Le calendrier subit aussi une petite modification : le prince donna son nom au mois de septembre qui en avait déjà porté tant d'autres, et qui devait finalement garder celui qu'il porte encore aujourd'hui.

Probus fit confirmer son élection par le Sénat La dignité pontificale est expressément mentionnée parmi celles qui lui furent attribuées par le SC[4]. Les barbares et les usurpateurs, Saturninus, Proculus et Bonosus, ne

(1) Bull. dell'Instit. 1852, p. 55. — (2) Orell. 1036. 1037. —. (3) Vopisc. *Tac.* 9. — (4) Vopisc. *Probus*, 12.

lui permirent pas de prêter beaucoup d'attention aux formalités religieuses. Cependant, on voit par ses lettres au Sénat qu'il préférait aux dévotions à la mode le culte traditionnel : c'est à Jupiter Capitolin qu'il ordonne d'adresser des actions de grâces pour la défaite des Germains [1].

Carus (282-284) qui prit la pourpre loin de Rome, n'attendit pas l'approbation du Sénat pour s'attribuer les titres impériaux et associer à l'empire ses deux fils. Carin paraît avoir partagé avec son père le pontificat [2] ; mais Numérien se contenta du titre de César.

La mort de Carus et de Numérien (284) et la défaite de Carin à Margus laissèrent l'empire aux mains de Dioclétien (285).

L'étude du système administratif inauguré par Dioclétien, est en dehors de notre sujet. Nous ne savons de quelle façon le réformateur entendait partager l'autorité pontificale. Mais, après trois siècles d'union intime, le pouvoir temporel avait si bien absorbé le pouvoir spirituel, que le second suivait nécessairement la fortune du premier. On sait d'ailleurs, par les lettres de Trajan à Pline, que, depuis longtemps, les questions d'administration religieuse étaient tranchées par les gouverneurs, quoiqu'ils n'eussent aucun caractère sacerdotal : tant il est vrai que l'autorité impériale conservait nécessairement sa double compétence, même aux mains de ses délégués. Il est donc évident que les deux Augustes et les deux Césars se partagèrent le pouvoir spirituel dans la même proportion que la souveraineté temporelle et l'exercèrent dans le domaine qui leur était attribué.

Quant à la question de forme, Dioclétien suivit l'usage reçu depuis Pupien et Balbin. Le titre de P. M. fut atta-

(1) Vopisc. *Probus*, 15. — (2) Cohen, *Carin*, 10, 39. Orell. 1044. 5557.

ché au rang d'Auguste, de sorte que l'empire ne devait jamais avoir plus de deux Souverains-Pontifes à la fois. Toutefois, quoiqu'il n'y eût point là d'innovation apparente, le partage de l'empire achevait d'enlever au titre de P. M. sa signification traditionnelle. Jusque-là, le souverain pontificat n'était autre chose que le droit de présider le collége des Pontifes et de parler en son nom ; sous Dioclétien, il se sépare du collége ; car l'Auguste d'Orient ne pouvait passer pour le président et l'organe des Pontifes de Rome, sujets de son collègue ; et cependant, son autorité n'en était pas amoindrie.

Du reste, précisément à cause de l'inséparabilité des deux pouvoirs, le titre de P. M., dont les anciens empereurs avaient soin de se parer dans toutes les inscriptions, devient d'une importance secondaire. Depuis Dèce, il disparait presque complétement des monnaies, qui se surchargent de formules adulatoires. On ne le trouve qu'une fois sur les médailles de Dioclétien, et deux fois sur celles de Maximien Hercule [1]. Ce silence des monuments ne nous permet pas de constater si, dans les longues guerres civiles qui préparèrent le règne de Constantin, le pontificat resta toujours officiellement attaché au nom d'Auguste. Nous voyons seulement que Constance Chlore prend la qualité de P. M. [2] en même temps que celle d'Auguste (305), que Maxence l'usurpe [3], et que Licinius, déclaré Auguste par Galère en 307, est qualifié de P. M. en 312 [4]. C'en est assez pour que nous ajoutions à la liste des P. M., d'abord ce Carausius qui gouverna la Bretagne de 287 à 293, accepté comme troisième *frère* par Dioclétien et Maximien [5], ainsi que Sévère et Maximin Daza. Il paraît même que Max. Daza s'occupa beaucoup de religion et organisa hiérarchiquement tout un clergé païen en

(1) Cohen, *Diocl.* 287. *Maxim.* 75. 355. — (2) Or.-Henzen, 5563. (3) Orell. 1068. — (4) Or.-Henzen, 5568. — (5) Cohen, T V, p. 539.

Orient : « *novo more Sacerdotes Maximos per singulas civitates ex primoribus fecit..., parumque hoc fuit nisi etiam ex provinciis ex altiore dignitatis gradu singulos quasi Pontifices superponeret, et eos utrosque candidis chlamydibus ornatos jussit incedere* » [1]. Huit années après l'abdication de Dioclétien, la mort avait éclairci les rangs des prétendants. Galère le persécuteur venait d'expirer après avoir vainement essayé de désarmer le Dieu des chrétiens (311) : Sévère (307), Maxence (312), Maximin (313), avaient été emportés par les guerres civiles. Licinius et Constantin restaient seuls en présence. Ils se tendirent la main et leurs premières entrevues furent consacrées à l'examen des questions religieuses soulevées par l'antagonisme de la religion officielle et de la foi chrétienne. Des deux Pontifes, l'un, ami de Galère et élevé par lui à l'empire, protégeait le vieux culte ; l'autre, détaché du paganisme par la philosophie tolérante de son père et l'animosité de Galère, se ralliait au christianisme avec la secrète ambition d'en être le chef plus encore que le protecteur. Ils s'accordèrent à proclamer la tolérance par l'édit de Milan (313) qui supposait, sans l'admettre en principe, l'égalité des deux religions [2].

(1) Lactant. *De morte persec.* 36. — (2) Lactant. *De morte persec.* 48. Euseb. *Hist. eccl.* X, 5.

CHAPITRE III.

PONTIFICAT DES EMPEREURS CHRÉTIENS.

Le christianisme, qui jusque-là, avait grandi et s'était organisé en dehors de l'État, prenait rang parmi les cultes autorisés et acceptait la protection de la société civile. Proscrit de la veille, il voyait dans cette protection un bienfait inespéré qu'il ne croyait pas payer trop cher en accommodant son organisation administrative aux formes de l'administration impériale. Cette alliance de l'Eglise chrétienne et de l'État, ébauchée sous le régime de la tolérance, se resserra le jour où Constantin, seul maître de l'empire, offrit à l'Eglise non plus seulement de la protéger, mais de faire disparaître les obstacles qui entravaient ses progrès, et d'ajouter à l'autorité de la parole évangélique l'autorité de la parole impériale (324).

Les petites communautés chrétiennes qui avaient germé çà et là sur toute la surface de l'empire, partout où le vent de la prédication avait porté la divine semence, et vivaient indépendantes les unes des autres, communiquèrent entre elles par le moyen des fonctionnaires impériaux : elles se groupèrent en diocèses calqués sur les circonscriptions administratives, et sentirent bientôt circuler au milieu d'elles comme un courant d'autorité qui émanait du prince et qui parlait le langage de la chancellerie impériale.

L'Église, saisie par le pouvoir séculier au milieu de sa période d'élaboration, reçut de lui sa forme définitive. Après avoir été pendant trois siècles une société des âmes,

assise sur l'Evangile, indifférente aux vicissitudes de la société civile, elle se trouva tout à coup constituée en corporation homogène, qui confondit ses destinées avec celles de l'empire : « *Non respublica est in Ecclesia,* disait non sans quelque exagération saint Optat de Milève, *sed Ecclesia in republica est, id est, in imperio romano* [1]. »

Mais cette transformation du christianisme en religion d'État, était un péril constant pour l'indépendance de l'Eglise : le prince, habitué à se considérer comme le chef religieux de la nation, ne songeait pas à abdiquer au sein de l'Église chrétienne un pouvoir qu'il exerçait encore sur les sectateurs du vieux culte. « Il ne fut pas aisé, dit Gibbon, de persuader à Constantin et à ses successeurs, qu'ils avaient perdu par leur conversion une partie des prérogatives impériales, et qu'il ne dépendait plus d'eux de faire la loi à une religion qu'ils avaient protégée, établie et professée. » Ce n'était pas pour amoindrir son autorité qu'il la mettait au service de la hiérarchie ecclésiastique, mais pour en faire l'écho de l'autorité divine ; en un mot, le Grand-Pontife des païens, chrétien par calcul autant que par conviction, n'eût pas consenti à n'être dans l'Eglise qu'un simple fidèle. Ainsi, la société chrétienne se livrait au pouvoir impérial sans songer qu'elle pourrait être forcée de subir ce patronage après l'avoir accepté. Constantin, placé entre les deux religions officielles comme un régulateur commun et libre de tout engagement formel avec l'une ou avec l'autre, put se croire le Pontife universel, le Grand-Prêtre des païens et des chrétiens. Il dirigeait à la fois avec un pouvoir discrétionnaire, tout un clergé païen hiérarchiquement organisé, depuis les Pontifes provinciaux (*sacerdotes provinciae* ἀρχιερεῖς) jusqu'aux pontifes municipaux et aux ministres ou hiérophantes des campagnes [2], et réglementait la dis-

(1) Optat. Milev. III, p. 64. — (2) Cod. Theod. XVI, 10, 14.

cipline intérieure de l'Égliso chrétienne. Les chrétiens, onivrés de la faveur impériale et beaucoup plus occupés d'en profiter que de la discuter, no paraissent pas avoir été choqués de rencontrer dans leur protecteur le caractère abhorré du sacerdoce païen et de voir deux religions antipathiques so toucher et se confondre dans le mêmo homme. Les confesseurs de la veille, qui refusaient un grain d'encens à Jupiter, en présence des bourreaux, comprenaient les nécessités de la politiquo et l'avantage des transactions: ils distinguaient entre l'homme et le prince, et trouvaient naturel que la conscience de celui-là n'obligeât pas celui-ci à braver les colères d'un parti nombreux qui aurait pu, dans des circonstances difficiles, évoquer les souvenirs de l'ancienne Rome, trouver dans le Sénat une tête et un bras dans quelque ambitieux.

Mais les historiens modernes de l'Eglise se sont scandalisés de cette contradiction et ont cherché à la supprimer en soutenant que Constantin n'a point porté le titre et exercé les fonctions de P. M. Cette thèso est une lutte désespérée contre l'évidence. Il faut d'abord rejeter le témoignage de Zosime qui affirme le contraire : « Οἱ μὲν οὖν ἄλλοι πάντες αὐτοκράτορες ἀσμενέστατα φαίνονται δεξάμενοι τὴν τιμὴν, καὶ τῇ ἐπιγραφῇ χρησάμενοι ταύτῃ, καὶ δὴ καὶ Κωνσταντῖνος, ἐπειδὴ εἰς αὐτὸν ἦλθεν ἡ βασιλεία, καίτοι τῆς ὀρθῆς ὁδοῦ τῆς περὶ τὰ θεῖα τραπείς, καὶ τὴν Χριστιανῶν ἑλόμενος πίστιν καὶ μετ' ἐκεῖνον ἐξῆς οἱ ἄλλοι, καὶ Οὐαλεντινιανός τε καὶ Οὐαλήνς[1]. » Il faut encore attribuer aux habitudes de chancellerie lo titre de P. M. quo Constantin porte dans l'édit de Galère[2] et sur les inscriptions[3]. A plus forte raison faut-il no tenir aucun compte des témoignages qui attribuent lo pontificat aux successeurs do Constantin jusqu'à Gratien, et dont nous parlerons plus loin. Ces preuves positives nous dispensent

(1) Zosim. *Hist.* IV, 36. — (2) Euseb. *Hist. eccl.* VIII. 19, 37. — (3) Orell. 5578, 5576, 1080. Cohen, *Constantin*, 406. 80.

de recourir aux preuves d'induction. S'il fallait en citer, nous ferions remarquer le silence discret que garde sur cette question Eusèbe, le panégyriste acharné de Constantin. Evidemment, Eusèbe eût épuisé toutes les formules de l'admiration pour faire valoir ce défi jeté au paganisme, si Constantin avait fait ce que fit plus tard Gratien.

Ces raisons sont si convaincantes que Baronius lui-même, après avoir nié le pontificat de Constantin [1], s'est rendu à l'évidence et convient dans ses Annales que si les empereurs chrétiens ne prirent pas le titre de Souverain Pontife, ils souffrirent qu'on le leur donnât.

Cette rétractation n'a pas converti cependant le P. Pagi, ni Tillemont [2]; mais leurs allégations, rajeunies par Mazzolini, ont été amplement réfutées par Bosius, Spanheim, Van Dale, et ne prouvent que le parti pris de leurs auteurs. Non-seulement il est prouvé que Constantin fut le Grand-Pontife des païens, mais il est facile de démontrer qu'il exerça son autorité pontificale sur les deux religions à la fois. Nous revendiquons pour notre sujet tous les édits qui règlent des questions religieuses, quoique le plus grand nombre s'occupe du culte et du dogme chrétien et que tous soient dictés par l'esprit chrétien, parce que l'intervention des empereurs dans les affaires de l'Eglise n'est qu'une application logique de la compétence pontificale telle que l'empire l'avait faite.

Le rôle de Constantin comme Pontife païen se borne à peu de chose. Il évitait de prendre part en personne aux cérémonies officielles : ainsi on le voit omettre la célébration des Jeux Séculaires qui devaient avoir lieu en 313, et refuser de participer à la solennité des Jeux Capitolins en 326 [3]. Mais néanmoins, il dirigeait et protégeait le

(1) Baron. *Martyrol.* 24 Aug. — (2) Baron. *Annal.* ad ann. 312. N° XCVIII. Pagi, *Critica*, ad ann. 312. Tillemont, *Hist. des emp.* IV, p. 139. 635; V, p. 138. 705. — (3) Zosim. *Hist.* II, 7. 29.

clergé païen avec une certaine affectation d'impartialité. Il écrit en 335 et en 337 aux gouverneurs d'Afrique pour confirmer les immunités des flamines et en général de ceux qui ont été revêtus du sacerdoce officiel [1]. Le culte païen jouissait, comme les personnes, de la protection légale à laquelle il avait droit. Constantin dans une lettre aux habitants de l'Orient proclame la liberté de conscience : « ἕκαστος ὅπερ ἡ ψυχὴ βούλεται, τοῦτο καὶ πραττέτω [2]. *Qui vero id vobis existimatis conducere*, dit-il dans un édit de l'an 319, *adite aras publicas atque delubra et consuetudinis vestrae celebrate solennia, nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia luce tractari* [3]. Il lui arriva de dépouiller les temples, mais c'était pour orner Constantinople des œuvres d'art qu'ils renfermaient : le culte proprement dit n'en souffrit pas : « τῆς κατὰ νόμους θεραπείας ἐκίνησεν οὐδὲ ἕν. » Ses monnaies, comme celles de ses prédécesseurs, continuèrent à porter les invocations d'usage aux dieux protecteurs de l'empire et des Augustes. Enfin, dans ses édits sur les haruspices, le prince laisse assez voir qu'il fait cas de l'art divinatoire, en ordonnant que les prodiges observés dans les palais impériaux et autres édifices publics seront soumis à l'examen des haruspices, qui devront lui faire parvenir directement leur décision [4].

Cependant, les raisons politiques qui le forçaient à tolérer le paganisme, lui faisaient désirer qu'une même foi disciplinât tous les esprits et fît régner dans le monde spirituel cette unité parfaite qui est l'idéal des esprits autoritaires. Il regardait cette abdication de toutes les âmes dans un même dogme, comme la base et le couronnement de la monarchie. « Je voulais, dit-il dans une lettre au patriarche Alexandre et à l'hérésiarque Arius, d'abord,

(1) Cod. Theod. XII, 1, 21. 5, 2. — (2) Euseb. *Vit. Const.* II, 56. — (3) Cod. Theod. IX, 16, 2. — (4) Cod. Theod. IX, 16, 1. 2. 3. XVI, 10, 1.

donner à la croyance universelle en Dieu une forme et pour ainsi dire un extérieur unique, puis rendre à la société, malade de tyrannie, sa santé d'autrefois. Après m'être proposé ces deux buts, je dirigeais vers l'un le regard invisible de ma pensée, pendant que je tâchais d'arriver à l'autre par la force des armes et l'autorité. Car je comprenais que, si je pouvais une fois, comme j'y aspirais, mettre d'accord tous les adorateurs de Dieu, le gouvernement politique se modifierait aussi de manière à satisfaire tous les gens pieux [1]. »

L'œuvre vers laquelle il tournait ainsi le regard invisible de sa pensée, c'était donc l'établissement d'une Eglise universelle intimement unie à l'État par le pouvoir impérial qui serait le lien de la société civile et de la société spirituelle. Imposer brusquement à l'empire l'unité de foi était impossible ; mais, en attendant que le christianisme eût absorbé et anéanti le paganisme, Constantin s'empara de la direction de l'Eglise chrétienne, invoquant au besoin, pour justifier son intervention dans les affaires ecclésiastiques, une sorte de sacerdoce extérieur qui lui venait de Dieu. « *Vos quidem*, disait-il aux évêques après le concile de Nicée, *in his quae intra Ecclesiam sunt episcopi estis : ego vero in his quae extra geruntur episcopus a Deo sum constitutus* [2]. » Ainsi, tenu par la théorie dogmatique en dehors du clergé proprement dit, il s'attribuait sur l'Église une autorité administrative qu'il comparait au sacerdoce et qui se serait peut-être confondue avec lui, si le clergé ne fût devenu bientôt assez fort pour maintenir la ligne de démarcation et garder pour lui le ministère religieux ou *Pontifical*.

Le pouvoir impérial n'eut point de titre officiel dans l'Église, mais il resta le moteur de la société chrétienne : « *Συνεχῶς δὲ καὶ τοὺς βασιλεῖς τῇ ἱστορίᾳ περιλαμβάνομεν*, dit So-

(1) Euseb. *Vit. Const.* II, 65. — (2) Euseb. *ibid.* IV, 24.

crate, *διότι ἀφ' οὗ χριστιανίζειν ἤρξαντο, τά τε Ἐκκλησίας πράγματα ἤρτητο ἐξ αὐτῶν, καὶ αἱ μέγισται σύνοδοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ γεγόνασί τε καὶ γίνονται* [1]. »

Constantin affermit ce pouvoir par la discrétion avec laquelle il en usa, et l'étendit ainsi graduellement, presque à l'insu de l'Église préoccupée de ses discordes intestines, des questions de discipline aux questions de doctrine. Il commença par accorder au clergé chrétien les priviléges dont jouissait le clergé païen, entre autres l'exemption des charges municipales, qui, à cette époque, étaient réellement des charges onéreuses (313) [2]. C'était une conséquence logique de l'édit de Milan.

Ces priviléges, révocables puisqu'ils furent plusieurs fois confirmés et révoqués, placèrent le clergé sous la dépendance de l'empereur et permirent à celui-ci de s'immiscer dans le gouvernement intérieur de l'Église. Le pouvoir séculier, en effet, prétendit surveiller, au nom de l'intérêt général, la collation des immunités octroyées par lui, c'est-à-dire réglementer l'ordination sacerdotale. Dès l'an 320, Constantin ordonnait de faire rentrer dans le droit commun ceux qui, pour éluder les dispositions d'un édit antérieur, auraient cherché un refuge dans les ordres [3]. Quelques années plus tard (326), il défend, toujours dans l'intérêt du fisc, d'ordonner des citoyens de la classe aisée : « *Opulentos enim saeculi subire necessitates oportet, pauperes Ecclesiarum divitiis sustentari* [4]. » Cette interdiction fut renouvelée par Valentinien Ier (364) en termes plus absolus encore : « *Plebeios divites ab Ecclesia suscipi penitus arcemus* [5]. » L'Église payait ses priviléges de son indépendance.

L'obligation de férier le jour du Soleil ou dimanche et

(1) Socrat. *Hist. Eccl.* V, prooem — (2) Cod. Theod. XVI, 2, 1, 2. — (3) Cod. Theod. XVI, 2, 3. — (4) Cod. Theod. XVI, 2, 6. — (5) Cod. Theod. XVI, 2, 17.

aussi le vendredi fut imposée aux fidèles par édit impérial, avant l'année 321 [1]. Cette question liturgique touchait de bien près à la doctrine. Les hérésies fournirent à Constantin l'occasion de se mêler de controverse dogmatique.

Il essaya, dans l'affaire des Donatistes, ce qu'il pouvait se permettre sur ce terrain, et eut lieu d'être satisfait de l'expérience. A peine est-il saisi de la question, qu'il fait faire une enquête par le proconsul Ælien sur la vie de Félix d'Aptunge et désigne les juges qui devront se prononcer sur la validité de l'ordination de Cécilien par Félix. Cet arbitrage n'ayant pu calmer les esprits, Constantin convoque un concile; enfin, comme les Donatistes en appelaient de la décision du concile, il s'érige lui-même en juge d'appel et condamne les récalcitrants [2]. L'arianisme fit courir à l'unité de l'Église des périls bien autrement graves. Constantin, qui n'avait point de parti pris en matière de dogme, intervint lorsqu'il vit l'Église menacée d'un schisme. Il convoqua le premier concile œcuménique à Nicée et présida lui-même l'assemblée. Il lui arriva de prendre part à la controverse, et même d'opiner le premier. Lorsqu'Eusèbe de Césarée présenta la confession de foi des Ariens, Constantin prit le premier la parole et déclara qu'elle le satisfaisait pleinement, sauf à abandonner ensuite son opinion pour se rallier à celle de la majorité. C'est même à lui qu'Eusèbe attribue le choix du mot *consubstantiel*, qui, comme l'épée d'Alexandre, trancha le nœud de la question. Lorsque le concile eut prononcé, l'empereur se chargea de notifier sa sentence et de la faire exécuter.

Les orthodoxes applaudirent au zèle de l'empereur sans songer que ce protectorat pouvait se transformer en tyrannie. Constantin veillissant et son fils Constance leur

(1) Cod. Theod. II, 8, 1. Sozom. I, 8. — (2) V. ap. Mansi, *Conc. ampl.* coll. T. II, p. 438. 440. 463 sqq.

apprirent que la faveur impériale n'était point enchaînée pour toujours aux canons des conciles.

Constance fit de la théologie sa principale occupation. Nous n'avons pas l'intention de le suivre dans le dédale de controverses et d'intrigues où il put déployer à l'aise sa science de théologien et ses aptitudes de tyran. Il suffit d'esquisser à grands traits la formidable brèche que le pouvoir impérial entre ses mains fit à l'indépendance de l'Eglise. « On le vit, dit M. de Rozière [1], tour à tour déposer et bannir des évêques, installer par la force ceux qu'il avait nommés à leur place, faire délibérer des conciles en sa présence ou sous les yeux de ses officiers, s'arroger le droit d'examiner, de rejeter ou de sanctionner leurs décrets, rédiger enfin de nouvelles formules dogmatiques, les imposer par la menace ou la ruse, et frapper de châtiments corporels ceux qui refusaient de les recevoir. » Le pape Libère fut déporté pour avoir osé résister. Hâtons-nous de dire que, dans cette lutte odieuse entre la force et la conscience, la victoire resta, en définitive, à la conscience.

Le paganisme eut le bonheur de préoccuper un peu moins le théologien de Constantinople et jouit d'une tranquillité précaire sans doute, mais que l'orthodoxie catholique pouvait lui envier.

Avant que Constance n'eût hérité de ses frères, Rome avait eu pour P. M. Constant [2] (337-350). Constant, esprit relativement modéré, respecta la liberté de conscience et la fit respecter. Il défendit d'abattre les temples en dehors des murs de Rome et à plus forte raison dans Rome [3]. Nous avons de lui des édits sur la violation des sépultures [4], que n'aurait point désavoués la chancellerie pontificale (340-349). Il fallait protéger les monuments

(1) Rev. de Droit franç. Juill. 1868, p. 378. — (2) Grut. 1023, 1. — (3) Cod. Theod. XVI. 10, 3 — (4) Cod. Theod. IX. 17, 1. 2.

funéraires du paganisme contre l'intolérance des chrétiens et les déprédations des fabricants de chaux qui jetaient au four les marbres des sépultures. Constant frappe d'une forte amende les sacriléges; car, dit-il : « *quidquid adtingi nefas est, non sine piaculo comparatur.* » C'est un axiome de théologie pontificale. Il reconnaît expressément la juridiction des Pontifes de Rome sur les sépultures, sans l'absorber dans la juridiction impériale: « *Qui vero libellis datis a Pontificibus impetrarunt ut reparationis gratia labentia sepulchra deponerent, si vera docuerunt, ab inlatione multae separentur.* » L'édit tient même compte des subtilités du droit pontifical qui permettait d'achever mais non de réparer une sépulture sans une autorisation expresse du collége : il ordonne au préfet de Rome de prendre l'avis des Pontifes sur les réparations qu'il conviendrait de faire aux monuments de Rome : « *In Urbe Roma cum Pontificibus Tua Celsitudo inspiciat, si per sarturas succurrendum sit alicui monumento...* »

Après la mort de Constant, les Romains avaient tout à craindre de l'intolérance de Constance. Mais la raison d'Etat l'emporta sur le fanatisme du prince. Constance, Pontife [1] d'une religion qu'il abhorrait, laissa dans les archives de sa chancellerie les édits par lesquels il voulait frapper le paganisme au cœur [2], et se résigna au rôle que lui imposait le pontificat : il conserva aux Vestales leurs priviléges, nomma des prêtres, et pourvut, avec l'argent du fisc, aux frais du culte. « *Nil ille decerpsit sacrarum virginum privilegiis, decrevit nobilibus sacerdotia, romanis caerimoniis non negavit impensas, et per omnes vias aeternae urbis laetum secutus senatum, vidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis Deum nomina, percunctatus est templorum origines, miratus est conditores; cumque alias religiones ipse sequeretur, has servavit imperio* [3]. » Ces pro-

(1) Grut. 280. 6. 406, 1. — (2) Cod. Theod. XVI, 10, 4, 6. — (3) Symmach. *Epist.* X, 54.

menades archéologiques dans Rome durent être pour Constance un véritable cours de théologie pontificale. Il ne put échapper à l'impression que devaient faire sur un habitant de Constantinople tant de monuments et de souvenirs grandis et comme illuminés par la majesté du nom romain : il signa, lui aussi, deux édits (357) [1] pour protéger les monuments funéraires épars le long des grandes voies et qui formaient autour de Rome une galerie historique. Il fit en outre quelques règlements sur la collation des sacerdoces païens dans les provinces (358) [2].

La paganisme crut voir s'ouvrir pour lui une ère de rénovation lorsque Julien le Philosophe monta sur le trône (361). L'empire n'avait plus qu'un maître, et ce maître annonçait l'intention de remplacer le christianisme par une religion de sa façon dont la philosophie serait le dogme, et les cérémonies païennes le culte.

Pour Julien, le titre de P. M. dont il s'empressa de se parer (ἑαυτὸν ἀρχιερέα ὠνόμαζεν) [3], ne fut pas un vain mot. Il se montra véritablement le chef, l'oracle et l'apôtre de sa religion. Cette religion n'était plus précisément celle qu'enseignaient les rituels pontificaux ; Isis et Serapis y tenaient plus de place que Jupiter et Junon : c'était une fusion de tous les rites, rapprochés par leur hostilité commune au christianisme, et desservis par un clergé au sein duquel les réformes de Maximin Daza avaient, du moins en Orient, effacé tous les disparates. Julien prêchait d'exemple : il sacrifiait à tout propos, et son zèle, comme autrefois celui de Marc-Aurèle, menaçait la race des bœufs d'une extermination prochaine. Les chrétiens ne lui épargnaient pas les épigrammes. Il ripostait par des

(1) Cod. Theod. IX, 17, 3, 4. — (2) Cod. Theod. XII, 1, 46. — (3) Sozom. V, 1. Grut. 285, 1-4. Orell. 1111. [V. L. Mercklin, *Coopt.* p. 151.]

dissertations satiriques, et aussi, il faut le dire, par des édits qui avaient la prétention d'exclure le christianisme du monde intelligent. En même temps il cherchait à ranimer par l'émulation le zèle attiédi des païens ; il écrivait aux Grands-Prêtres des provinces, entre autres à Arsace, Grand-Prêtre de Galatie, des lettres pontificales pour les exhorter à faire régner dans leur clergé les vertus dont les chrétiens donnaient l'exemple, afin que le paganisme pût soutenir la comparaison avec la religion rivale [1]. Ses efforts prouvent qu'il était capable de grandes illusions. Il sortait un peu moins des limites du possible en renouvelant les édits de Constant sur la violation des sépultures (363). L'édit de Julien interdit aussi les enterrements de jour, pour des raisons empruntées peut-être à la casuistique pontificale [2].

La brièveté du pontificat de Julien et l'incompétence des auteurs qui ont écrit son histoire, ne nous ont pas permis de tirer un grand parti de ce règne qui semblait promettre de belles pages à l'histoire des Pontifes.

Le règne de Jovien (363-364) fut plus court encore. Elevé à l'empire par une armée en retraite et mort avant d'atteindre sa capitale, il n'eut guère le temps de se tracer une ligne de conduite dans les questions religieuses. Les querelles des sectes chrétiennes confisquèrent les quelques loisirs dont il put disposer. Il donnait des audiences sous la tente aux théologiens qui se hâtaient de prévenir auprès de lui leurs rivaux : « *Qui ecclesiis praesidebant, alius alium praevertere studuerunt, dum singuli imperatorem suis partibus assensurum sperarent* [3]. » Le seul acte officiel de son règne qui touche à la discipline religieuse est un édit par lequel, comme avant lui Constance (354), il reconnait et protége les vœux des vierges qui se consa-

(1) Julian. *Epist.* 49. — (2) Cod. Theod. IX, 17, 5. Gothofred. *ibid.* — (3) Socrat. *H. Eccl.* III, 24.

erent au service de Dieu (*virgines sanctimoniales*)[1]. On ne dit pas qu'il ait songé à garantir également les vœux des Vestales.

A Jovien succéda Valentinien (364-375), qui associa à l'empire son frère Valens (364-378). L'empire eut deux et bientôt trois P. M.[2]; car Valentinien conféra à son fils Gratien, en 367, la dignité d'Auguste et le titre de P. M, qui figure à la suite du nom de Gratien dans des inscriptions de 367 et 368[3]; mais aucun des trois n'était disposé à prendre le pontificat au sérieux.

Valentinien, avec un bon sens rare en tout temps, mais rare surtout à cette époque, annonça hautement l'intention de rester étranger à tous les débats religieux et de borner son rôle à protéger également toutes les croyances et tous les cultes. « *Testes sunt*, dit-il lui-même, *leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas tributa est*[4] ». Ce témoignage est confirmé par Ammien Marcellin : « *Hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit, nec quemquam inquietavit, neque, ut hoc coleretur imperavit aut illud : nec interdictis minacibus subjectorum cervicem ad id quod ipse coluit inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes, ut reperit*[5] ». Ce n'est pas là un mince éloge pour un prince violent et absolu que d'avoir respecté les droits de la conscience. On vit pour la première fois l'empereur prêcher l'indépendance au clergé et le forcer à être libre.

Les évêques de Thrace vinrent lui soumettre leurs débats théologiques, il les renvoya au synode : ceux d'Illyrie l'allèrent trouver à Carnunte pour le prier d'imposer aux Églises d'Asie le symbole de Nicée ; il écrivit

(1) Cod. Theod. IX, 25, 2. — (2) Grut. 286, 3. Orell. 1117. — (3) Grut. 160, 4. 1082, 13. Orell. 1117. — (4) Cod. Theod. IX, 16, 9. — (5) Amm. Marc. XXX, 9. 5.

aux églises d'Asie qu'il y avait la foi de l'Evangile et non pas celle de l'empereur : les évêques du Milanais attendaient un métropolitain de son choix, il leur répondit que cette affaire était au-dessus de ses forces. Ce clergé, qui courait au-devant de la servitude, parvint cependant à le faire sortir de sa neutralité [1].

Le paganisme (qui commence à porter ce nom) n'eut pas à se plaindre du Grand-Pontife. Valentinien défendit, il est vrai, les sacrifices nocturnes (364) qui étaient une occasion de désordres [2], mais il permit l'haruspicine comme justifiée par la tradition, « *concessam a majoribus religionem* » (371) [3]. La même année, il honora le sacerdoce païen en accordant aux Grands-Prêtres des provinces le rang de comte [4]. A Rome, Valentinien, écoutant probablement les représentations des Pontifes, fit dégager les temples des constructions que des particuliers y avaient irrévérencieusement adossées : « *discrevit ab aedibus sacris privatorum parietes, iisdem inverecunde connexos* » (368) [5].

Valens, loin d'imiter son frère, se jetait, comme Constance, au milieu des querelles religieuses, imposant des professions de foi, et frappant les récalcitrants des peines les plus rigoureuses.

A la mort de Valentinien (375) son armée éleva à l'empire le jeune Valentinien II; mais, trois ans plus tard, la mort de Valens (378) réduisit à deux le nombre des Augustes. Toutefois, Gratien, se sentant incapable de défendre les frontières assaillies par les Goths, les Huns et les Alains, conféra la dignité d'Auguste au comte Théodose (379) et lui abandonna l'Orient.

Mais, de ces trois Augustes, aucun ne voulut porter le titre de P. M. Valentinien II et Théodose s'abstinrent de

(1) Cod. Theod. XVI, 5, 3. 6, 2. — (2) Cod. Theod. IX, 16, 7. 8. — (3) Cod. Theod. IX, 16, 9. — (4) Cod. Theod. XII, 1, 75. — (5) Amm. Marc. XXVII, 9, 10.

le prendre, et Gratien, qui l'avait reçu de son père, le répudia le jour où il fallut l'avouer officiellement. Nous touchons à la fin de l'histoire du collége pontifical qui, dépouillé depuis longtemps de son prestige, et déserté par les courtisans, s'évanouit sous le coup de cette dernière disgrâce. « Les Pontifes, dit Zosime, étant venus, selon l'usage, offrir à Gratien la *stola* pontificale, il repoussa leur offre, comme contraire aux devoirs d'un chrétien. On dit que lorsqu'il eut rendu le vêtement aux prêtres, le plus élevé en dignité d'entre eux dit : Si le prince ne veut pas être Pontife Maxime, c'est Maxime qui bientôt deviendra Pontife [1]. »

Cette allusion menaçante prouve que le fait dont parle Zosime doit être reporté à la fin du règne de Gratien, vers l'an 382, au moment où éclatait la révolte de Maxime. Jusque-là, les trois empereurs avaient hésité à heurter de front le paganisme, et Gratien avait accepté, au moins théoriquement, le pontificat. Il est facile d'établir que Gratien n'osa obéir aux scrupules de sa conscience et infliger cet outrage aux Pontifes que lorsque Théodose, plus hardi, eut donné en 381 le signal de la réaction violente contre le paganisme.

Non-seulement Gratien porte le titre de P. M. dans trois inscriptions [2], dont la rédaction n'a pu échapper au contrôle de l'autorité et dont l'une date d'une époque où Gratien régnait réellement par lui-même (377), mais nous avons des lettres de son précepteur Ausone, écrites après la mort de Valens, dans lesquelles celui-ci qualifie son élève de P. M. : « *Unus in omnium ore Gratianus, potestate imperator, virtute victor, Augustus sanctitate, Pontifex religione, indulgentia pater, aetate filius, pietate utrumque superat.* » Plus loin : « *Comitia consulatus mei armatus*

(1) Zosim. *Hist.* IV, 36. — (2) Grut. 1082, 13. 160, 4. 159, 7. Orell. 1117.

exerces : an tributa, centuriata, Pontificalia vocabuntur? Sic potius, sic vocentur, quae tu Pontifex Maximus, Deo participatus, habuisti »[1]. Evidemment, Ausone, dont les questions religieuses étaient le moindre souci, ne saurait être soupçonné de vouloir, dans l'intérêt du paganisme, imposer à la complaisance de son élève un titre qui eût blessé la conscience de celui-ci. Il est donc certain que Gratien porta pendant quinze ans (367-382) le titre de P. M. avant de le rejeter solennellement. Ce fait soulève cependant une dernière objection.

Si Gratien était Pontife depuis quinze ans, comment s'expliquer que le collége ne lui eût pas offert encore la *stola* pontificale, que, d'après Zosime, les empereurs revêtaient au moment même de leur avénement, « *ἅμα τῷ παραλαβεῖν ἕκαστον τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν*[2] » ? L'objection n'est pas d'une grande valeur. Il est évident qu'avant Gratien, la règle d'étiquette dont parle Zosime a dû être violée plus d'une fois, lorsque le caprice des légions improvisait un empereur aux extrémités de l'empire, loin du Sénat et du collége pontifical, c'est-à-dire presque à chaque avénement. Les Pontifes attendaient que le nouvel Auguste eût fait son entrée dans la capitale pour lui présenter leurs hommages et l'insigne de la présidence de leur collége. Peut-être, lorsque l'empire était partagé, n'offraient ils la *stola* qu'au premier des Augustes. Or, Gratien fut élevé à l'empire loin de Rome, à titre de troisième Auguste, et l'on conçoit que le collége des Pontifes n'ait point envoyé en Mœsie, pour porter à un enfant de huit ans un ornement assez peu apprécié à la cour, une députation qui eût été sûre d'être froidement accueillie. A la mort de Valens (378), Gratien se trouva être le premier Auguste. C'était le moment de lui offrir la *stola*. Mais on connaissait son zèle pour le christianisme, et les Pontifes crurent pru-

(1) Auson. *Grat. act. pro consulatu.* — (2) Zosim. *Hist.* IV, 36.

dent d'attendre qu'il vînt lui-même s'offrir à leurs hommages dans la vieille métropole du paganisme. C'est ainsi que Gratien eut l'occasion de repousser, dans la quinzième année de son pontificat, les insignes de sa dignité. Il osait enfin déclarer la guerre au culte national qui, comme Antée, conservait sur le sol où il était né une invincible vitalité.

Les premiers coups qu'il lui porta furent décisifs. Les biens du clergé païen furent confisqués par le Trésor[1]. Cette mesure était surtout dirigée contre les Vestales dont les vœux enlevaient au christianisme le monopole exclusif de la virginité, et émoussaient entre les mains des polémistes chrétiens leur argument favori. Les païens avaient compris que le T. de Vesta était devenu la forteresse du paganisme et que ses vierges valaient mieux pour le défendre que les ouvrages de Varron. Aussi veillaient-ils avec sollicitude sur cette institution vénérable : pour mieux en assurer la durée, un grand nombre d'entre eux faisaient aux Vestales des legs considérables[2], qui les dispensaient d'ajouter à leurs vœux celui de pauvreté. C'est sur ces richesses que Gratien mit la main, malgré les supplications des païens, et en particulier de Symmaque ; à ses yeux, cette spoliation était à la fois une bonne affaire et une œuvre méritoire, et il eût plutôt consenti à replacer dans la curie la statue de la Victoire qu'à restituer ces biens conquis sur les démons.

Le temps où les Vestales pouvaient élever des statues à leurs directeurs de conscience était passé. Il est vrai qu'en revanche, le bras séculier ne se chargeait plus de les retenir auprès du foyer sacré ni de les conduire au champ Scélérat[3].

Le fisc tenait désormais le paganisme à sa merci. En

(1) Zosim. *Hist.* IV, 33. — (2) Symmach. *Epist.* X, 61. — (3) Symmach. *Epist.* IX, 103. 122. 123. 128. 129.

dépouillant le sacerdoce païen, il s'engageait plus étroitement que par le passé à subvenir aux frais du culte païen il préféra supprimer son créancier. Théodose se plaignit des dépenses occasionnées par les victimes et les sacrifices ; bientôt, il protesta qu'il n'emploierait pas à cet usage les deniers publics : enfin il proscrivit complétement le culte païen, et confisqua, ferma ou détruisit les temples [1].

Lorsque Théodose ferma les temples de la Ville éternelle (388), il ne restait des anciennes institutions religieuses que des débris ; le foyer de Vesta allait s'éteindre de lui-même avec les dernières des Vestales ; un petit nombre de zélés suffisaient à peine à remplir les colléges en dissolution : semblables à une poignée d'assiégés qui cherchent à faire illusion sur leur nombre, ils se multipliaient pour donner une vie artificielle aux colléges des Pontifes, des Quindécemvirs, des Pontifes du Soleil et des Augures. Le collége des Pontifes, habitué depuis quatre siècles à penser et à agir par le souverain, n'avait pu se relever du coup qui l'avait décapité. En vain Symmaque s'efforçait-il de le réorganiser, en vain les membres se relevaient-ils de mois en mois pour gérer les affaires religieuses et remplir les fonctions sacerdotales : le collége marchait vers une dissolution prochaine. Il disparut avec ses derniers représentants sous le règne des fils de Théodose.

Toutefois ce sacerdoce, qui pendant douze siècles, avait dirigé la conscience du plus puissant peuple de la terre, ne pouvait disparaître ainsi sans laisser de traces. Son nom avait une place d'honneur dans la langue universelle, et il n'était au pouvoir de personne de l'en effacer. Pendant quelque temps encore, les païens continuèrent, par

(1) Zosim. IV, 59. V, 38. Theodor. V, 21. Sozom. VII, 20. Cod. Theod. XVI, 10, 7. 8. 9. 12.

habitude, à joindre ce nom aux titres impériaux « *unde hodieque imperatores Pontifices dicimus*, » dit Servius [1], qui écrivait sous le règne d'Arcadius et d'Honorius. Mais dans le paganisme, ce nom n'avait plus de réalité; ce n'était plus qu'une réminiscence, semblable aux temples fermés et silencieux d'où le fouet impérial avait chassé les adorateurs.

Le christianisme sut tirer parti de l'indestructible prestige du titre pontifical aussi bien que des temples. Il appropria ceux-ci à son culte, il donna celui-là à ses évêques et ressuscita même pour l'évêque de Rome la qualification de P. M. abandonnée par les princes. Il faut dire que cette usurpation fut rendue singulièrement facile par l'extension que le sens du mot *pontifex* et de ses dérivés avait prise dans la langue. *Pontificium* était devenu de bonne heure synonyme de *sacerdoce*, et même de *autorité*, *pouvoir*, *office*, et *Pontifex* s'employait souvent dans le sens d'*auteur*, *artisan*, *cause*. On trouve dans les auteurs, les locutions suivantes : *Ab eo, cujus id negotium pontificiumque esset — pontificium judicandi et corripiendi — pontificio iterati honoris auctus — ut pontificium tuum in nostra damna protendas — causae istius pontificium* [2]. Le code Théodosien est rempli d'expressions semblables : *Fruendi pontificium — pontificium sacrae disceptationis — adipiscendae pontificio haereditatis*, etc.

Le terme de *Pontifex* s'appliquait, en dehors de Rome, à tous ceux qui exerçaient les plus importantes fonctions sacerdotales, soit dans les municipes, comme l'attestent une foule d'inscriptions, soit même dans des pays dont la langue et la religion différaient totalement de celles des Romains. C'est par ce mot que les Romains traduisaient les titres grecs d'ἀρχιερεύς, ἱεροφάντης ou même ἱερεύς [3], et

(1) Serv. *Æn.* III, 80. — (2) Gell. I, 13. Arnob. *Comm. in Psalm.* 68. Symmach. *Epist.* III, 17. VII, 27. X, 44. — (3) Macr. III, 6, 3.

le nom de l'*anarabeche* ou grand-prêtre des Hébreux, comme on le voit dans la version latine de l'épître aux Hébreux et de l'Évangile de saint Jean [1]. Nous touchons ici le point de départ de l'analogie qui a introduit le mot de Pontife dans le christianisme. L'épître aux Hébreux n'est qu'une longue comparaison entre le sacerdoce mosaïque et le sacerdoce de J.-C., de sorte que le traducteur, en donnant au Grand-Prêtre des Juifs le titre de *Pontifex*, dut le donner également à J.-C. [2]. On comprend qu'ainsi associé au nom vénéré de J.-C., le titre de *Pontife* ait perdu aux yeux des chrétiens tout caractère profane. Depuis lors, pour eux comme pour les païens, le Pontife fut le prêtre en général, comme le définit saint Paul : « *Omnis pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur.* »

Aussi, Arnobe n'hésite pas à parler du pontificat du Christ : « *ut enim dii certi certas apud vos habent tutelas, ita unius pontificium Christi est, dare animis salutem* [3] ».

Le sacerdoce chrétien ne pouvait que s'honorer d'un nom porté par le Verbe divin et purifié par lui de toute souillure originelle. Mais, tant qu'il y eut des Pontifes païens, il s'abstint de le prendre pour ne point le partager avec les sectateurs de l'idolâtrie. Tertullien seul devança l'heure, et, dans un accès de bile, lança à l'évêque de Rome, mais comme une injure, l'épithète qui devait lui rester : « *Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium ; Pontifex scilicet Maximus, episcopus episcoporum, dicit : Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto* [4]. » Le pamphlétaire fanatique qui voulait rayer du code ecclésiastique le mot de pardon,

(1) Hebr. IX, 25, XIII, 11. Joann. XVIII. — (2) Hebr. II, 17. IV, 14. 15. V, 1. 5. 10. VI. 20. VII, 26. VIII, 1. 3. IX, 7. 11. — (3) Arn. II, 65. — (4) Tertull. *De pudicit.* 1.

choisit à dessein les mots d' « *édit* » et de P. M. pour ridiculiser le pape en le représentant comme le singe de l'empereur.

Avait-il prévu qu'un jour viendrait où le souverain pontificat et l'empire seraient deux puissances non plus confondues, mais rivales, et que le pape traiterait d'égal à égal avec le prince au nom de ce même titre qui paraissait grotesque lorsqu'il l'empruntait à Caracalla pour le transporter au vicaire de J.-C. ?

Le nom de *Pontifes* fut appliqué aux membres du sacerdoce chrétien aussitôt que le paganisme cessa d'avoir une existence légale. On le trouve déjà dans les canons du concile d'Hippone (397), dans les lettres d'Innocent Ier (401-417) et les écrits de saint Jérôme, qui l'applique rétrospectivement aux apôtres [1]. L'étiquette n'intervint pas tout d'abord pour en réglementer l'emploi ; il arrive par exemple à Sidoine Apollinaire de qualifier la dignité épiscopale de souverain pontificat [2]; mais peu à peu, l'ordre hiérarchique s'affirma de plus en plus au sein du clergé, et fixa la langue canonique. Le titre de P. M. fut réservé à l'évêque de Rome, et celui de Pontifes étendu indistinctement à tous les évêques, et aux archevêques qui, au point de vue du sacerdoce, sont les égaux de leurs suffragants. Un érudit moderne, le P. Morcelli [3], a proposé d'user plus largement, pour reproduire l'ordre des dignités ecclésiastiques, des ressources de la terminologie antique. Au sommet, le P. M.; au-dessous, l'ordre des archevêques, qualifiés de *Pontifices majores* ; enfin, les évêques auxquels on pourrait attribuer l'épithète de *minores*, si l'on ne préfère leur laisser le titre de *Pontifices* sans adjectif.

Ainsi, les institutions religieuses des Romains, que les

(1) V. ap. Græv. Thes. V, p. 238. — (2) Sidon. *Epist.* VIII, 14, 15. — (3) Morcelli, *Lexic.* I, p. 116.

sociétés modernes, éclairées par la divine lumière du christianisme, ont refusé de s'assimiler, n'ont cependant point péri tout entières : le grand nom des Pontifes survit au naufrage des vieilles superstitions, et l'on pourrait dire de lui ce que Chénier dit d'Homère, qu'il

« Est jeune encor de gloire et d'immortalité. »





TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE CINQUIÈME.

HISTOIRE DU COLLÉGE DES PONTIFES.

APPENDICE.

FIN DE LA TABLE.

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

HUBNER (le baron de). — *Sixte-Quint*, d'après les correspondances diplomatiques inédites des archives d'Etat du Vatican, de Simancas, Venise, Paris, Vienne et Florence. 3 vol. in-8° . . . . . 22 f. 50

LÉGER (L). — *Cyrille et Méthode*. Étude historique sur la conversion des Slaves au christianisme. 1 vol. in-8°. . . . . 6 »

MARIETTE-BEY. — *Aperçu de l'histoire d'Egypte*, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête musulmane. 2e édition, 1 vol. petit in-8° cartonné. . . . . 5 »

MOMMSEN (T). — *Histoire romaine*, traduite par C. A. Alexandre, président de chambre, tome I à VII, seule traduction autorisée par l'auteur. Le 8e et dernier volume paraîtra prochainement. 40 »

RAMBAUD (A). — *L'Empire grec au Xe siècle. Constantin Porphyrogénète*. 1 vol. grand in-8°. . . . . 10 »

— *de Byzantino hippodromo et Circensibus factionibus*. 1 volume in-8°. 2 50

ROYER (A). — *Histoire universelle du théâtre*. 4 vol in-8° . . 30 »

HEINRICH (G. A). *Histoire de la littérature allemande*. 3 vol in-8° 24 »
Le 3e volume est sous presse et paraîtra incessamment.

HILLEBRAND (K). — *Études historiques et littéraires*. Tome 1er : Études italiennes. 1 vol. petit in-8° . . . . 4 »

FAIDHERBE (le général). — Collection complète des inscriptions numidiques (libyques) avec des aperçus ethnographiques sur les Numides. 1 vol. grand in-8° avec 7 planches . . . . . . 12 »

MOMMSEN (T). — *Histoire de la monnaie romaine*, traduite de l'allemand par le duc de Blacas et publiée par M. J. de Witte, membre de l'Institut. Tome I et II . . . . 20 »

NADAILLAC (le marquis de). — *L'Ancienneté de l'homme*. 2e édition revue et augmentée. 1 vol. petit in-8°. . . . . 4 »

Paris. — Imprimerie E. Donnaud, rue Cassette, 9.


A. STADERINI

